د. محمد سبيلا

الايديولوجيا

نحو نظرة تكاملية

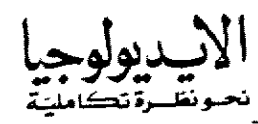
المركز الثقافي العربي

د. محمد سبيلا

الايديولوجيا

نحو نظرة تكاملية

المركز الثقافي العربي



لقد شكلت ظاهرتا النازية والستالينية بالنسبة للفكر الأوروبي ظاهرة اجتماعية كبرى، جعلت عدداً كبيراً من المفكرين يتساءلون عن سر استفحال ظاهرة الاعتقاد الجماعي في منظومات فكرية كاسحة وذات ملامح سياسية.

فوراء تقديم النازية والستالينية لعينتين اساسيتين في كل بحث عن الايديولوجيا في الفكر الغربي، تقوم ظاهرة التساؤ ل الحافز حول هذين الحدثين الكبيرين في القرن العشرين، قرن العقل والتقدم. وهذا ما دفع رواد مدرسة فرنكفورت إلى اخضاع العقل ذاته لنقد شديد لابراز اللاعقلاني في الانسان ولتسليط الضوء على الاستثمارات اللاعقلانية للعقل، وعلى البعد التحكمي والتسلطي للعقل الذي رفعته الأنوار إلى أعلى المراتب.

أما في المجال العربي الإسلامي فلا شك أن مظاهر الاعتقاد الجماعي التي اكتسحت الوعي العربي في الستينات (وطنية، قومية، اشتراكية)، والتي تلهب الآن حماس الملايين في العالم الاسلامي، (الحركات الدينية) تدعو فعلاً إلى التساؤ ل عن أسباب استشراء الايديولوجيات السياسية ـ الدهرية منها والدينية ـ في معظم أقطار العالم الإسلامي.

المركز الثقافي العربي
ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان
ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب

د. محمد سبيلا

الايديولوجيا

نحو نظرة تكاملية



* الإيديولوجيا (نحو نظرية تكاملية).
* المؤلف: د. محمد سبيلا
* الطبعة الأولى، ايلول، سبتمبر 1992.

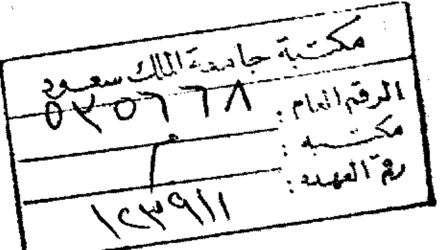
* الناشر: المركز الثقافي العربي.
* العنوان:

□ بيروت/الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.
* ص.ب/113-5158/ ● هاتف/343701-352826/ ● تلكس/NIZAR 23297LE/

□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي - الأحباس * ص.ب/4006/ ● هاتف/307651-303339/
● 28 شارع 2 مارس ● هاتف /271753 - 276838/ ● فاكس /305726/.

كلمة شكر

اتوجه بالشكر للصديق الاستاذ عبد الرحمن طه على الكلمات الطيبة التي قالها في حق هذا العمل وعلى مراجعته بالخصوص للقسم المنطقي منه.





الواقعة الايديولوجية بين الاعتراف والانكار.

بغض النظر عن الجدالات القائمة حول المفهوم والمصطلح فإن الظاهرة أو الواقعة الايديولوجية ذاتها تظل محط جدال، وإنكار أحياناً.

فمن قائل بأن الظاهرة الايديولوجية هي ظاهرة الاعتقاد السياسي الجماعي لا أقل ولا أكثر، وأن الايديولوجيا في العمق هي السياسة، ومن قائل بأن هذه الظاهرة على فرض وجودها آيلة إلى الزوال سواء في المجتمع الرأسمالي أو في المجتمع الاشتراكي. فهي ستختفي من الأول نتيجة تقدم التقنية وتوفر الخيرات والخدمات وانتهاء فترة الندرة واستشراء الصراع كما ستختفي من الثاني نتيجة ذوبان الطبقات والتقسيم الطبقي وانتفاء الحاجة إلى الصراع وظهور الشفافية الكاملة في المجتمع.

وهناك باحثون وفلاسفة يتحفظون بصدد المفهوم نفسه. ففوكو مثلاً، يظهر امتعاضاً تاماً تجاه الايديولوجيا من حيث هي شيء يفترض أن تحمله أو تنتجه الذات، بالاضافة إلى كونها فكراً يحيل على نقيضه، وهو الحقيقة والصواب، في حين أن المعرفة نسبية وتحكمية وليست معرفة مطلقة ولا مجال فيها لمفاهيم إطلاقية ومثالية كالحقيقة. لكن ما ينفر فوكو من هذا المصطلح ـ بالاضافة إلى تعارضه مع المنظور الذي يعالج منه المعرفة في علاقتها بمختلف السلط ـ هو ارتباطه بالذات الفردية الفاعلة، وهذه بدون شك مقولة ميتافيزيقية بالنسبة إليه[1].

(1) فوكو في استجواب معه نشر مع ترجمة «نظام الخطاب» دار التنوير، بيروت 1984. ص 73. «وحفريات المعرفة»، ترجمة سالم يفوت. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص 177.

والتوسير نفسه سبق أن انتقد بقوة ربط الايديولوجيا بالذات الفردية والوعي واعتبر النظر إلى الايديولوجيا باعتبارها وعياً زائفاً نظراً مثالياً وذا نزعة إنسانية؛ لأن الايديولوجيا بالنسبة له تنتمي إلى ميدان اللاوعي واللاشعور أكثر مما تنتمي إلى ميدان الوعي والشعور. فهي مرتبطة ببنيات خارجية بالنسبة للذات والوعي، ومندرجة إنتاجاً وتوزيعاً في إطار مؤسسات وأجهزة اجتماعية تتولى تعهدها ورعايتها وتوزيعها على الأفراد.

من منظور آخر، نجد بعض السيميولوجيين يرجعون ما ندعوه بالايديولوجيا إلى الرمزية بصورة عامة، ويرفضون هذا التقسيم والفصل الحاسم بين العلم والايديولوجيا باعتبار أن العلم تصوير فوتوغرافي للواقع والايديولوجيا هي تشويهه الفوتوغرافي أيضاً وانعكاسه السلبي. لذلك يجب في نظرهم طرح الايديولوجيا في سياق تفكير عام حول الرمزي (Le Symbolique)[2]، والخروج من الدراما الثلاثية: الواقع - العلم - الايديولوجيا بمواجهة ما يجمع بين العلم والايديولوجيا كليهما، وهو طابعهما الرمزي. وطرح القضية في هذا السياق الجديد يلغي التقابل بين الحدود الثلاثة ويجعل مسألة الايديولوجيا جزءاً من مسألة الرمزية العامة في المجتمع[3]. ويوجه مولينو نقداً لاذعاً للتصور الماركسي للايديولوجيا وهو التصور الذي يدور حول مصادرة قوامها أن الرمزي انعكاس، وهي المصادرة التي لم يستطع ألتوسير نفسه تجاوزها. ولم يفكر في استنطاقها بل اتجه إلى القول - تأثراً بدوركهايم - بأن الايديولوجيات أشياء مثل بقية الأشياء. لكنه لا يكفي أن تعطي للأشباح الصلابة المظهرية للأشياء حتى تحذف مشكل الأشباح، بل لعله لا أهمية لذلك. فالمادية الرمزية تختلف

---

(2) J. Molono: **Critique semiologique de l'idéologie.** Revue: Sociologie et sociétés V, 2. P: 79.

(3) Ibid: P: 79.



عن الماديات الأخرى: «فالأشياء الرمزية هي عبارة عن علامات أو رموز».

إن الايديولوجيا ليست فقط انعكاساً بل هي إنشاء وليست معطى مباشراً. ولعل اعتبار الايديولوجيا انعكاساً هو ما يدفع إلى دراستها كموضوع[4].

لكن إعادة طرح مسألة الايديولوجيا في إطار إشكالية الرمز والرمزية يضع أمام الباحث صعوبات جمة: ما هي المفاصل الأساسية للبنية الرمزية وهل الايديولوجيا إحدى وحداتها الأساسية؟ وهكذا نجد باحثاً في الرمزية مثل دان سبربر (Dan Sperber) يدعو إلى دراسة المنظومة الرمزية في كل مجتمع دراسة عينية وتجريبية وتدرجية. لكن الايديولوجيا تبدو له بمثابة عينة ضخمة أو «قطعة كبيرة» تستحيل دراستها دراسة تجريبية، ومن الأجدى للبحث تجزئتها إلى قطع أو مقاطع صغيرة في ميادين مختلفة. ولعل الايديولوجيا بالنسبة للبحث التجريبي ليست فقط «قطعة كبيرة» بل هي أيضاً فرضية ضخمة. وكل ما هناك هي رموز وفعاليات رمزية في هذا الحقل الاجتماعي أو ذاك، لكن هل هي بالضرورة تشكل وحدة كبرى يمكن أن نسميها إيديولوجيا؟ كيف يمكن التوحيد بين التعبيرات الرمزية الأخلاقية والرمزية الدينية والرمزية الفنية والرمزية الأدبية وإدماجها ضمن منظومة رمزية كبرى يمكن استخراج سماتها الايديولوجية؟

ونستطيع أن نستمر في سرد أشكال المجادلة في وجود الظاهرة أو المفهوم، وأشكال الاعراض التي يبديها تجاهه فيلسوف مثل فوكو أو مناهضو فلسفة الذات من أتباع هيدجر مثل ديريدا، كما يمكن أن نذكر التعديلات العميقة التي ألحقها ألتوسير بالمدلول في محاولة لاخراجه من دائرة «الاشكالية الديكارتية» ولتخليصه من إسار كل نزعة أو نفحة

---

(4) Ibid: P: 36.

أنتروبولوجية، وإكسابه مدلولاً بنيوياً. أضف إلى ذلك أصحاب خطاب «نهاية الايديولوجيا» في صيغتها الليبرالية (دانيال بل Daniel Bell - ريمون آرون -) أو في صيغتها الماركسية (هـ. لوفيفر).

إلا أن هناك واقعة أساسية في التاريخ المعاصر هي التي شكلت الخلفية السوسيولوجية للاهتمام الشديد والمتزايد بظاهرة الايديولوجيا. لقد شكلت ظاهرتا النازية والستالينية بالنسبة للفكر الأوروبي ظاهرة اجتماعية كبرى جعلت العقول تتساءل عن سر استفحال ظاهرة الاعتقاد الجماعي في منظومات فكرية كاسحة وذات ملامح سياسية. فوراء تقديم النازية والستالينية كعينتين أساسيتين في كل بحث حول الايديولوجيا في الفكر الغربي تقوم ظاهرة التساؤل الحافز حول هذين الحدثين الكبيرين في القرن العشرين، قرن العقل والتقدم. وهذا ما دفع رواد مدرسة فرنكفورت إلى اخضاع العقل ذاته لنقد شديد لابراز المجالات اللاعقلانية في الانسان ولتسليط الضوء على الاستثمارات اللاعقلانية للعقل، وعلى البعد التحكمي والتسلطي للعقل الذي رفعته الأنوار إلى أعلى المراتب.

لقد عكس الاهتمام بتحليل ودراسة الظاهرة الايديولوجية انشغال الفكر الغربي بالتساؤل عن هذين الحدثين - الظاهرتين الضخمتين في التاريخ المعاصر مظاهر النازية والفاشية ومظاهر الستالينية.

أما في المجال العربي الاسلامي فلا شك أن هذه المظاهر للاعتقاد الجماعي التي اكتسحت الوعي العربي في الستينات (النزعات الوطنية والقومية والاشتراكية) والتي تلهب الآن حماس الملايين من الناس في العالم الاسلامي (الحركات السياسية الدينية) تدعو فعلاً إلى التساؤل عن أسباب استشراء الايديولوجيات السياسية الدهرية منها والدينية في معظم أقطار العالم الاسلامي.



2 - الايديولوجيا كظاهرة كلية:

بالنظر إلى الصعوبات المختلفة التي تعترض الباحثين في الايديولوجيا وأولها صعوبة التعريف وشكل الوجود، فقد حصل نوع من التضارب المستمر بين تصورين متباينين للايديولوجيا. أولهما تصور محيطي يجعل الايديولوجيا تشمل كل النتاجات الثقافية والرمزية في المجتمع، هذه النتاجات التي تلعب دور إطار معنوي أو روحي للحياة الاجتماعية كلها، وبذلك تتخذ الايديولوجيا صبغة الثقافة عامة وتصبح مرادفة لها لكن بلفظ آخر. وهذا ما يخلق نوعاً من اللبس وتضارب المصطلحات. وهذا التصور ندعوه بالمعنى الموسع للايديولوجيا. أما التصور الثاني فقد قصر مصطلح الايديولوجيا على الظواهر السياسية والعمليات والمؤسسات السياسية أي على كل الأفكار والتصورات المتعلقة بالحكم والسلطة وتوجيه المجتمع. ومن المؤكد أن أغلب استعمالات مصطلح الايديولوجيا تدور في هذا الفلك السياسي.

لكن هناك نوعاً آخر من الاستعمال يسهم في تضبيب الرؤية وهو الاستعمال الابستمولوجي. فالايديولوجيا هي المصطلح المستعمل للاشارة إلى كافة أشكال التفكير والتعبير غير العلمية، أي غير الوصفية وغير الحيادية. فالخطاب الايديولوجي هنا هو كل خطاب متحيز، جزئي، تمويهي، طوباوي في حين أن الخطاب العلمي، أو ما يفترض أن يكون كذلك، خطاب وصفي، حيادي كمي، موضوعي. الايديولوجيا بهذا المعنى هي نقيض العلم وتعريفها أن الايديولوجيا هي كل ما ليس علماً أو أن كل ما ليس علماً فهو إيديولوجيا.

وقد ميز العروي في «مفهوم الايديولوجيا» بين ثلاثة مجالات وثلاثة معاني كبرى للمفهوم حسب هذه المجالات. في مجال الصراع السياسي تعني الايديولوجيا كل تفكير خادع أو تضليلي (الايديولوجيا قناع). وفي

مجال الاجتماعيات تعني مجموعة الأفكار والقيم والمثل التي تتبناها جماعة ما والتي تحدد لها رؤيتها للواقع الاجتماعي وللتاريخ (الايديولوجيا/رؤية كونية). وأخيراً مجال نظرية المعرفة أو الابستمولوجيا حيث تعني الايديولوجيا المعرفة الظاهرية السطحية، في حين أن العلم هو المعرفة العميقة بكنه الأشياء.

ومصدر الالتباس، سواء في معالجة الظاهرة أو في استعمال المفهوم راجع إلى هذا التأرجح المستمر بين كونها ظاهرة سياسية بالدرجة الأولى أو ظاهرة اجتماعية أو ظاهرة معرفية، هذا من جهة، وبين المعنى الخاص والمعنى العام من جهة أخرى. لكن ما نود التركيز عليه في هذا البحث هو الطابع الكلي للظاهرة الايديولوجية، بمعنى أنها تشمل كافة مستويات الوجود الاجتماعي، وهذا ما تهمله الكثير من البحوث المتعلقة بالايديولوجيا. وعدم الانتباه لكلية الظاهرة وتدرجها عبر مستويات الوجود الاجتماعي هو ما يتسبب في الكثير من مظاهر الخلط والالتباس.

فالايديولوجيا ظاهرة اجتماعية وثقافية وسيكولوجية وسياسية ومعرفية، وليست فقط ظاهرة سياسية كما يتبادر إلى الذهن لأول مرة. نعم بإمكان الباحث أن يختار منذ البداية أن يقصر دراسته على الايديولوجيات السياسية، أي على الوجه السياسي للظاهرة الايديولوجية كما يفعل جان بخلر (Jean Baechler) في معظم كتاباته أو بيار أنسار أو غيرهما. لكن هذا الاختيار المنهجي القصدي لا يلغي الأوجه والأبعاد الأخرى للظاهرة.

لذلك اعتقد أن المنظور التكاملي للظاهرة الايديولوجية، بمراعاة كل هذه الأبعاد، هو وحده الكفيل بالكشف عن بنيتها وآلياتها ووظائفها وأشكال تجليها. وانطلاقاً من هذا التحديد ستقتصر هذه الدراسة ـ كاختيار منهجي ـ على معالجة كل هذه الأبعاد، باستثناء البعد الابستمولوجي المتمثل في دراسة علاقة الايديولوجيا بالعلم، وذلك من حيث ان كل تحديد لأحدهما هو



تحديد للآخر. فالايديولوجيا هي نقيض العلم، هي ما قبل العلم (باشلار)، أو هي العلم في صورته الجنينية قبل أن يحقق قطيعته الابستمولوجية، فكل ما ليس علماً فهو إيديولوجيا، وبالمقابل فإن العلم هو نقيض الايديولوجيا، أو ما بعد الايديولوجيا، فكل ما ليس إيديولوجيا هو علم. العلم هو الخطاب الوصفي الحيادي، الكمي، الدقيق، أما الايديولوجيا فهي فكر قيمي وتعبوي، هدفه الأساسي ليس المعرفة بل العمل.

ولعل هذه الأوجه المختلفة والمتعددة لهذه الظاهرة يمكن أن تفسح المجال لمعالجة الأبعاد المختلفة للظاهرة الايديولوجية في صيغتها الكلية: الاجتماعية والسياسية والمنطقية والسيكولوجية والابستمولوجية والفلسفية. فالبعد الاجتماعي يبرز علاقة الايديولوجيا بالمجتمع ككل وبمؤسساته المختلفة كالأسرة والمهنة والطبقة والمدرسة والثقافة وغيرها.

أما البعد السياسي فيخص علاقة الايديولوجيا بالمنظومات والاختيارات السياسية، وبالسلطة والمؤسسات السياسية (الأحزاب، مؤسسات وأجهزة الدولة المختلفة، والنقابات، والمذاهب السياسية...).

هذا بينما ينصب **البعد السيكولوجي** على علاقة الايديولوجيا ـ كظاهرة اجتماعية وفكر جماعي ـ بالذات وباللاوعي والعقل والوجدان والرغبة... إلخ وهذا ما قام به العديد من الكتّاب التحليليين ابتداء من فرويد إلى كاييس ودادون وأسون وغيرهم.

بعد ذلك ننتقل إلى تحليل آلية «التفكير» الايديولوجي في الفصل المعنون بـ «منطق الايديولوجيا»، لننتهي في الفصل الأخير إلى التطرق إلى مدى ضرورتها أو عدم ضرورتها لنستكمل الخطوط العامة الأولى لنظرية تكاملية للايديولوجيا، تراعي كافة مستويات وجودها وأدائيتها، كما تراعي مختلف وظائفها الإيجابية والسلبية.

الفصل الأول

الايديولوجيا والمجتمع

الرابطة الايديولوجية كأساس للمجتمع :

المشكلة الأساسية التي يعاني منها مصطلح الايديولوجيا هو سعة مدلوله وتنوع استعمالاته، مثله في ذلك مثل العديد من مصطلحات العلوم الانسانية كالثقافة والاستلاب والوعي وغيرها.

وبالاضافة إلى ذلك فهو مصطلح تزاحمه العديد من المصطلحات المقاربة مثل ذهنية، وعقلية وعقيدة، ومذهب، ورأي، وفكر، ومنظومة فكرية، وسياسة وثقافة وما ماثلها من المصطلحات (رؤ ية العالم، رؤ ية كونية).

بل إن معناها ذاته يتراوح بين المعنى الواسع الذي يشمل ما تسميه الأنتروبولوجيا الثقافية بالثقافة أي كل مظاهر النشاط والانتاج الفكري والروحي في المجتمع، وبين المعنى الضيق الذي يستعمل به في سياق علم الاجتماع السياسي أو في علم السياسة وهو جملة الآراء والأفكار والتمثلات المرتبطة بسلطة سياسية كما يتمثل ذلك في التعريف الذي قدمه جان بخلر (J. Baechler) القائل بأن الايديولوجيا هي مجموع حالات الشعور أو الوعي المرتبطة بالعمل السياسي[1]، وهو التعريف الذي يعود الى تدقيقه رابطاً بوضوح بين الايديولوجيا والسياسة والسلطة باعتبار الأولى مجالاً ومداراً أقصى لكل من السياسة والسلطة. حيث يقول: الايديولوجيا هي جملة التمثلات المصاحبة

(1) - Baechler, P: 21.

للعمل السياسي في مجتمع معين والهادفة إلى الاستيلاء على السلطة أو الحفاظ عليها. فهي بالتالي تشكيلة قولية سجالية يحاول بواسطتها وبفضلها هويّ ما أن يحقق قيمة عن طريق ممارسة السلطة في المجتمع [2].

وقد اصطدم ألتوسير نفسه بما يماثل هذه الصعوبة في الماركسية فاضطر إلى التمييز بين الايديولوجيا بألف لام التعريف والايديولوجيات الجزئية. الايديولوجيا هي أقرب ما تكون للثقافة أي الاطار الاعتقادي أو الفكري العام المؤطر للمجتمع، أما الايديولوجيات (بالجمع) فتعني الايديولوجيات الطبقية أو الجزئية العاملة في المجال السياسي والثقافي.

حين نوسع المفهوم بالنظر إلى الايديولوجيا باعتبارها الظاهرة الفكرية والثقافية العامة المؤطرة للمجتمع تصبح الايديولوجيا أقرب ما تكون إلى الثقافة المهيمنة أو الثقافة التلقائية للمجتمع. وهذا المعنى يجعلها تماثل ما يدعوه دوركهايم بالوعي الجماعي.

لكننا نستطيع أن نميز داخل تصور الثقافة بين الثقافة كمعارف وخبرات، والثقافة كتوجيهات أخلاقية وسلوكية وكتأطير اجتماعي للفرد. وهذا الشقّ الثاني هو الأقرب إلى مدلول الايديولوجيا أو هو الوجه الايديولوجي للثقافة.

ومن ثمة فإن وظيفة الايديولوجيا في هذه الحالة هي تزويد المجتمع والأفراد بهويتهم الجماعية المميزة. الايديولوجيا هنا حكاية تقدم للمجتمع صورة عن نفسه من خلال وعبر مسار تاريخي يعود إلى أصلٍ متدرج عبر تعرجات الزمن. وهذا يصدق بالدرجة الأولى على الايديولوجيات الاجتماعية المحليّة الاثنية (كالوطنية والقومية) أكثر مما يصدق على الايديولوجيات الطوباوية (كالاشتراكية). فالايديولوجيا الأمريكية تعود إلى حرب التحرير وإلى بطولاتها وأبطالها كمنطلق، فهي تشكل الحدث المؤسس المرجعي

(2) - Ibid. P: 60.

للدولة الأمريكية الحديثة. والايديولوجيا السوفياتية الحديثة تعود باستمرار إلى الحدث المؤسس للدولة السوفياتية الحديثة وهو الثورة الروسية في 1917 كمرجع رئيسي يكسب كل الأحداث اللاحقة والسابقة معناها ودلالتها ويعيد ترتيبها وتصنيفها. والايديولوجيا الفرنسية هي نوع من العودة الدائمة إلى الحدث المؤسس لفرنسا الحديثة وهو الثورة الفرنسية في 1789 والذي تستلهم كافة القوى السياسية مغازيه ودلالاته. أما بالنسبة لدول العالم الثالث فأغلب إيديولوجياتها ترتكز على المرحلة الفاصلة بين النضال من أجل الاستقلال ولحظة الفوز بالاستقلال. فاللحظة الدينامية لاستقلال هذه الشعوب هي في الأغلب الأعم الحدث المرجعي في الايديولوجيات السياسية لدول العالم الثالث إلا في الحالات التي حدث فيها انقلاب سياسي أدى إلى ضرورة إحلال حدث مؤسس آخر محل هذا الحدث المؤسس الأول. إن ملحمة النضال من أجل الاستقلال بكل بطولاتها وأبطالها وعذاباتها ما تزال هي الحدث المرجعي الأول بالنسبة لمعظم الايديولوجيات السياسية في العالم الثالث.

هذا فيما يخص الايديولوجيات السياسية، أما فيما يتعلق بالايديولوجيات الثقافية فلكل أمة حدث ثقافي مؤسس. والمرجع الأساسي للدول العربية الاسلامية كدول وكأمة واحدة هو زمن النبوة الفاصل بين عهدين: عهد الظلام والجهالة، وعهد النور والهدى. وأحداث عصر النبوة وعصر الخلفاء الراشدين هي الأحداث المؤسسة بالنسبة لكل دولة على حدة أو للأمة العربية والاسلامية ككل. بل إن كل دولة تجتهد في تكييف حدثها المؤسس اللاحق مع هذا الحدث المؤسس المرجعي المشترك الذي هو ظهور الاسلام.

أما بالنسبة للدول الأوربية فالحدث المؤسس المشترك في إيديولوجيتها الثقافية هو ظهور المسيحية ونشوء الدول المسيحية وتوسيعها. إلا أن هذه المرجعية، أخذت في التضاؤ ل مع تقدم الفصل بين السلطتين

الزمنية والروحية في أوربا. وهكذا نجد في تاريخ كل أمة مفاصل أساسية يتم الرجوع إليها بهذه الدرجة أو تلك حسب متطلبات ومقتضيات الحاضر.

في كل مجتمع إذن هناك مجموعة أحداث مؤسسة إما ثقافية أو سياسية يتم باستمرار الرجوع إليها والاحالة عليها وإعادة تأويلها في اتجاه تأسيس وترسيخ ذاكرة جماعية مشتركة لأعضاء الجماعة. ووظيفة هذه الايديولوجيا هي تزويد الأفراد، والمجتمع، والأمة ككيان اجتماعي بهوية جماعية مميزة. هذه الايديولوجيا تحدد للفرد من هو وتحدد للأمة من هي، مع ما يترتب عن ذلك من أدوار ورسالة تاريخية وأهداف مستقبلية.

وهذا المستوى الاجتماعي للايديولوجيا هو أعمق مستوياتها[3] لأنه يتعلق ببناء المجتمع نفسه حيث تتحول الايديولوجيا إلى أداة صهر وعامل إندماج وتماسك لأعضاء الجماعة. في هذا المستوى تصبح الايديولوجيا بمثابة ملاط أو إسمنت يشد البناء الاجتماعي كله. فصورة الهوية التي تقدمها الايديولوجيا (سواء في صيغتها الثقافية أو في صيغتها السياسية) لا تنقذ الفرد من التيه والضلال، وتجعله يتماسك كذات فقط بل تشده إلى الجماعة ككل بأواصر هي من القوة والصلابة بحيث يتعذر تكسيرها.

الايديولوجيا بهذا المعنى مكون أساسي من مكونات أي مجتمع. فالناس في المجتمع الواحد لا تجمعهم فقط الأرض التي يحيون عليها، أو الموارد التي يلتفون للاستفادة منها، أو السلطة التي يخضعون لها، بل تجمعهم كذلك ثقافة واحدة أو متماثلة وتاريخ وذاكرة وحكاية مشتركة وحية في النفوس.

يرتبط بعملية تزويد المجتمع أو الفئة أو الهيئة بهوية عملية أخرى أساسية هي جعل الفاعلين الاجتماعيين متماثلين ومنصهرين في نفس

(3) - Ricoeur, Paul: **Dutexto à l'action.** Seuil.



البوتقة. ومن ثمة تلعب الايديولوجيا ـ سواء أكانت ثقافية أم سياسية، أم مهنية أم عرقية أم غيرها، وسواء على مستوى المجتمع كله أو على مستوى قطاع واحد من قطاعاته ـ دور إسمنت اجتماعي يجعل الجميع يشعر بقوة بالانتماء للمجموعة، وبأن وجوده رهن بها وبأن مصيره متوقف عليها، وأن أهدافه هي أهدافها. وهذا ما دفع ألتوسير إلى القول بأن الايديولوجيا تحول الفرد إلى ذات، أي تحوله من كائن غفل ومن رقم مجهول ضمن الجماعة إلى فرد واعٍ بذاته، معتز بانتمائه للجماعة ومهيأ لتقبل قيمها واختياراتها وأهدافها، أي في النهاية إلى ذوات تعتقد أنها حرة وواعية ومريدة وفعالة وأساسية في الجماعة.

تقدم الايديولوجيا للجماعة صورة مرآوية عن ذاتها، صورة تمجيدية للذات، صورة إيجابية تجعل الجماعة هي المركز والأساس وهي الفاعل الأول. بل إن هذه الصورة الايجابية بما يصاحبها من نفحة تمجيدية، ومن مركزية تنزلق تلقائياً لتنطبق على الفرد، الذي يستمد منها في ذات الوقت ما يزوده بالشعور الايجابي، بحيث يعتبر نفسه ذاتاً فريدة وإيجابية وأساسية للجماعة وأنَّ له دوراً ووظيفة ومكانة لا غنى عنها. وهذا الانزلاق من التمثل الجماعي إلى التمثل الفردي انزلاق رفيع وتلقائي، ولعله أشبه ما يكون بعملية تقمص للجماعة كمثال ـ أو بلغة التحليل النفسي ـ تقوم فيها الذات الايديولوجية بالتماهي إما مع الجماعة ذاتها أو مع رئيسها أو مع إيديولوجيتها في نوع من الوحدة الانصهارية اللاشعورية والتلقائية.

الوجه الآخر لعملية تجميل الذات وتمجيدها هو عملية تقبيح الخصوم أو الأعداء أو المغايرين على العموم. ولعل كل إيديولوجيا لا تكتسب صلابتها الذاتية وتحصِّن مواقعها إلا على أشلاء الآخر، فهي في حاجة دوماً إلى خصم (إلى آخر) تسقط عليه كل الصور السلبية المترسبة في الذاكرة والوجدان. فكما يتم اجتياف الصور الايجابية وإسقاطها على الذات وعلى

الجماعة وعلى النحن، كذلك يتم إخراج وإسقاط الصور السلبية والتحقيرية على الآخر الخارجي أولاً والداخلي في المقام الثاني. كل إيديولوجيا قائمة في هذا الإطار على أساس عملية بسيطة هي إضفاء صبغة مثالية على الذات وملحقاتها، وإضفاء صبغة شيطانية على الآخر وملحقاته، وذلك بهدف تحقيق التماسك والتلاحم الداخليين.

وليس معنى هذه الآلية الفكرية أن الآخر المخالف والمختلف هو الذي يمنحني ذاتيتي كما قد يذهب إلى ذلك التصور الجدلي للعلاقة بين الأنا والآخر، بل إن الايديولوجيا ـ من حيث أن منطلقها هو منطلق الهوية ـ تميل إلى القول بأن الآخر آخر لأني أنا هو أنا. فهويتي لا أستمدها من اختلافي وخلافي بل من ذاتيتي، وهي أصل انبثاق ذاتية الآخر وهويته.

وظيفة تزويد الفرد والمجموعة بالهوية مرتبطة بوظيفة الصهر الاجتماعي والادماج الاجتماعي التي تمارسها الايديولوجيا وخاصة إذا ما نظر إليها في معناها الواسع المقارب للثقافة وعلى مستوى وظيفتها الأساسية.

تلك هي المهمة الأساسية لكل إيديولوجيا، والتي تجعل منها مكوناً أساسياً لكل مجتمع. فالمجتمع أو الرابطة الاجتماعية لا تنشأ من تواجد الناس التلقائي في المكان وانتهائهم إلى صياغة نوع من «العقد الاجتماعي» فيما بينهم كما تميل إلى تأكيد ذلك نظريات الحق الطبيعي، كما أن المجتمع لا ينشأ فقط لأن هنالك سلطة، أو عصبية أو قوة أو تحالفاً بين قوى هو الذي فرض مؤسسات وتنظيمات وعلاقات وأنشأ المجتمع. المجتمع لا ينشأ فقط عن تلقائية المصالح ولا ينشأ عن سيادة سلطة صاهرة وموحدة، بل إن هذه الشروط لا تكتمل وتكتسب قوتها وصلابتها إلا مع نشوء إيديولوجيا جماعية، أي نشوء تمثلات جماعية تهيء النفوس والعقول لتقبل واستساغة الحياة المشتركة. ليست السلطة وحدها هي أساس نشوء واستقرار واستمرار المجتمع، بل هناك شرط ضروري ومكون أساسي لكل مجتمع هو تهيؤ



النفوس وطواعية الارادات التي صهرتها الايديولوجيا وهيأتها. وهذا «العنف اللطيف» الذي تمثله الايديولوجيا هو الذي يشكل الاسمنت الأساسي في كل مجتمع، وهو الذي يهيىء له شروط الاستقرار والاستمرار. وغياب الرابطة الايديولوجية معناه غياب عنصر أساسي من عناصر المجتمع، وبدونها يصبح المجتمع آيلاً إلى التفكك أو مشدوداً فقط بقوة سلطوية خارجية لا بانبثاق داخلي للشعور بوحدة الانتماء.

وإذا كانت المجتمعات القديمة في أوربا وكثير من مجتمعات العالم الثالث الآن قائمة على إيديولوجيا مستمدة من معطيات دينية بهذا القدر أو ذاك فإن معظم مجتمعات الغرب اليوم قائمة على أساس إيديولوجيات عقلانية أي إيديولوجيات دهرية تستهدف تحقيق جملة أهداف دنيوية كالتقدم والنمو والحريات الملموسة والحقوق وتطوير القدرة الشرائية والعدالة، والتوزيع العادل للثروة والدخل، إيديولوجيا قائمة إما على الوطن أو الدولة أو العرق أو الطبقة أو غيرها. فالمجتمع بدون إيديولوجيا هو عبارة عن مجموعة أو شتات من الناس، والوطن بدون إيديولوجيا عبارة عن أرض. فهي إذن مكون أساسي من مكونات كل مجتمع إذ لا وجود لمجتمع بدون إيديولوجيا.

الايديولوجيا والأسطورة:

الايديولوجيا هي إعادة قراءة وتأويل لأحداث وقعت في الماضي وتم إضفاء طابع مثالي وأحياناً سحري عليها، كما تم تجميلها وإضفاء طابع أسطوري عليها.

وهذا هو ما يجعل الايديولوجيا تماثل الأسطورة لا فقط في بنيتها بل في وظائفها. وقد أشار كلود ليفي ستروس في «الأنتروبولوجيا البنيوية» إلى أنه لا شيء يشبه الفكر الأسطوري أكثر من الايديولوجيا السياسية. بل لعل هذه حلت محل تلك في المجتمعات المعاصرة. فكلاهما يستند إلى أحداث

ماضية تتعلق بالعصور الأولى أو خلق العالم تضفي عليها معنى فائقاً وتجعلها أحداثاً مفسرة ومقيِّمة لا فقط للماضي بل للحاضر والمستقبل[4].

وإذا كان الكثير من الباحثين يميلون إلى القول بأن الايديولوجيات هي ميثولوجيات هذا العصر لأنها تؤدي تقريباً نفس الوظائف الاجتماعية التي تؤديها الأسطورة في المجتمع البدائي، فإن مظاهر التشابه لا تقتصر على الدور الادماجي والتوحيدي للمجتمع، بل لا تقتصر فقط على الوظائف وإنما تتعداها إلى التشابه في طريقة التفكير و«الاستدلال»، وفي القدرة على التأثير بشحن الوجدان وتعبئة النفوس.

وأول من أدخل مفهوم الأسطورة في فهم مظاهر الحياة السياسية المعاصرة هو إرنست كاسيرر (Ernest Cassirer) في كتابه «الدولة والأسطورة»[5] المنشور سنة 1945 في الفصل الأخير المعنون بـ: «فن الأساطير السياسية الحديثة».

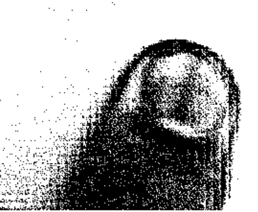
في هذا الفصل يتحدث كاسيرر عن دور السحر والأسطورة في المجتمعات البدائية ويخلص إلى القول: «يصح نفس هذا الوصف لدور السحر والأساطير في المجتمعات البدائية على المراحل المتقدمة من الحياة الانسانية أيضاً»[6].

فالأساطير السياسية الحديثة تجمع بين عنصرين متناقضين ومتعارضين هما السحر والمنطق، اللوغوس والبيوس (Logos et Bios) إذ أن على

(4) ـ أنظر: كلود ليفي ستروس: الأنتروبولوجيا البنيوية. ترجمة مصطفى صالح. دمشق 1977. ص 247-248.

(5) ـ إرنست كاسيرر: الدولة والأسطورة. الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة 1975. (الفصل الأخير)

(6) ـ المرجع السابق نفسه. ص 368.



الانسان السياسي المعاصر أن يتصرف في نفس الوقت ككائن صانع (Homo Faber) وككائن ساحر (Homo Magnus). وهذه الأساطير السياسية الحديثة تعيد استعمال وتقويم كل القيم الأخلاقية كما تقوم بتعديل الكلام الانساني نفسه بتحويله من الأغراض الوصفية الدلالية إلى فعل سحري يقصد به إحداث آثار معينة لتحريك انفعالات الناس. بل إن الزعماء السياسيين في الدول ذات المنزع الكلاّني يضطلعون بكل المهام التي كان يضطلع بها السحرة في المجتمعات البدائية وعلى رأسها تحريك الجموع البشرية بواسطة الخيال [7].

وبعد ذلك شاعت المقارنة بين مظاهر الحياة السياسية والايديولوجية والأسطورة في العديد من الكتابات السوسيولوجية والفلسفية. فهيرمان رواشننج (H. Rauchning) يتحدث عن «أساطير سياسية» (أي ايديولوجيات) يقسمها إلى ثلاث مجموعات:

1 ـ إيديولوجيات تتعلق بالعقل من حيث هو كذلك مثل أساطير العدالة والحرية والمساواة والتقدم.

2 ـ إيديولوجيات تتعلق بأساطير بيولوجية مثل أساطير الشعب والعرق والناس الأقوياء والأصحاء وكذا الأساطير المتعلقة بأهواء القوة الخلاقة للحياة.

3 ـ إيديولوجيات تبدو كوسيلة لتحقيق نظام من الوجود مثل أساطير الدولة والثورة والأغلبية والاشتراكية والشيوعية والليبرالية[8].

ويرى شيغان أن الايديولوجيات تلعب في عصرنا دور الميثولوجيات في العالم القديم فهي تستجيب للفكر الجماعي للمجموعة بتقديم الرؤية المتعلقة بمجتمع مغلق من ناحية، وهي تدعي العلمية أي التطابق مع الواقع

(7) المرجع نفسه. ص 366-381.

(8) ـ عن - Daryush Shaye gan: **Qu'est ce qu'une revolution religieuse.** La presse aujourd'hui. Paris. 1982. P: 186.

من ناحية أخرى. ورغم مشابهتها للدين وامتلاكها لجهاز منطقي عقلاني فالايديولوجيا ليست فلسفة ولا علماً ولا ديناً[9].

أما رولاند بارت (Roland Barthe) فيتحدث في كتابه «ميثولوجيات» (Mythologies) عن ميثولوجيات العصر كالحليب والخمر واللحم والسيارة والعطلة والأدب. . إلخ. فالخمر في المجتمع الفرنسي مثلاً وسيلة اندماج، فمن لا يشرب الخمر فهو إما مريض أو عاجز أو متخلف، فالمجتمع لا يفهمه ولا يحتويه. فالخمر ديكور وطقس اجتماعي موحد قبل أن يكون عادة راسخة[10].

ويتحدث مرسيا إلياد (Mercia Eliade) في كتابه «المقدس والدنيوي» عن البنية الأسطورية للحركات السياسية المعاصرة وللحياة العصرية برمتها. فالسينما هي عبارة عن «مصنع للأحلام» تتناول ما لا حصر له من الموضوعات الأسطورية: الصراع بين البطل والهولة (Le Monstre)، القتال والتجارب ذات الصبغة السرية، الأشخاص والصور النموذجية («البنت الصبية»، «البطل»، «المرائي الفردوسية»، «الجحيم» الخ) بل إن القراءة ذاتها تكتسي وظيفة ميثولوجية لا لأنها تحل محل تلاوة الأساطير في المجتمعات القديمة، وإنما لأن القراءة تتيح للانسان الحديث «خروجاً من الزمان» شبيهاً بالخروج الذي تتيحه الأساطير[11].

ومن السهل تبين البنية الميثولوجية للحركات السياسية ومذاهب النبوات الاجتماعية. ويكفي أن نذكر بالبنية الميثولوجية للشيوعية المتمثلة في الخلاص الأخروي (Eschatologique). فماركس يتناول ويطور إحدى الأساطير الخلاصية الكبرى من أساطير العالم الأسيوي المتوسطي،

(9) - المرجع السابق نفسه. ص 179 .

(10) - انظر: P. Guirauld: **La Semiologie**. que sais je? P: 120 .-

(11) - مرسيا إلياد: المقدس والدنيوي. ترجمة نهاد خياطة. دمشق 1987. ص 190-191 .



أي دور الخلاص الذي يتقدم به الرجل الصالح («المختار»، «البريء». . . وفي أيامنا: البروليتاريا) الذي تكون آلامه سبباً في تغيير الوضع الأنطولوجي للعالم. والمجتمع الخالي من الطبقات هو نسخة أخرى من أسطورة العصر الذهبي. والصراع الطبقي هو صورة أخرى للصراع بين الخير والشر والذي يمكن مقارنته بالصراع بين المسيح والدجال[12].

هكذا تصبح الماركسية، وخاصة في صيغتها الشعبية الدوغماتية المبسطة بمثابة أسطورة تاريخية ذات نفحة تنبؤية: «إن تاريخ كل مجتمع هو تاريخ الصراع بين الطبقات» مما يجعلها نظرية مغرية ومفسراً سحرياً لكل الأشياء. يرتبط بذلك إضفاء صبغة شيطانية على البورجوازي وصبغة مثالية على البروليتاري. وإقامة تصور ثنائي (مانوي) للعالم حيث تحل الرأسمالية محل القدر، وحيث الاستغلال يصبح هو الخطيئة الأولى، والبورجوازي رمزاً للقوى العاتية بينما يكتسي البروليتاري صبغة الملاك المخلص والمحرر، وتأخذ الثورة سمة البعث والنشور ويأخذ المجتمع اللاطبقي صورة الفردوس المفقود والمعثور عليه[13].

ويتحدث جورج سوريل (Georges Sorel) عن الاضراب العام كأسطورة تجسد مطامح الطبقة العاملة وتلهم الممارسة العنيفة التي هي وحدها قادرة على تحقيق الانتصار للنظام الاشتراكي، مقيما الربط بين الأسطورة والايديولوجيا. فدور الايديولوجيا في هذه الحالة هو العمل على التوحيد بتقوية الأفكار والمثل الجماعية وإخراج المجتمع من دائرة الحساب (الأناني)[14].

(12) المرجع نفسه. ص 191-192.

(13) - D. Shaye gan: Op. cit. P: 212 .

(14) - F. Bouricaud: **Heurs et malheurs de l'idéologie**. E. Encyclopedia Universalis Supplement I (Le savoir). P: 719.

بل إن باحثاً في الأنتروبولوجيـا السياسيـة مثل جـورج بالانـديـه (G. Balandier) يرى في دراسته لمجتمعات إفريقيا السوداء أن الايديولوجيا السياسية الحديثة في هذه البلدان تظهر على أنقاض الأسطورة التي كانت دعامة النظام القديم. فالايديولوجيات الوطنية التي نشأت في هذه البلدان والمرتبطة بمهام إعادة البناء الوطني والتحديث والتنمية تميل إلى توحيد الأمة مقابل مختلف النزعات القبلية والجهوية والعرقية لذلك فهي تمجد الرموز الوحدوية، وعلى رأسها شخصية الزعيم الوطني التي تضفي عليها صبغة قدسية وتصبح العلاقة بالأمة أشبه ما تكون بـ «ديانة سياسية حقيقية».

بل كثيراً ما تلجأ الايديولوجيات الوطنية إلى استعمال أساطير والدعوة إلى الاعتقاد في الخوارق، وحين تلتحم الأسطورة بالايديولوجيا السياسية الجديدة يصبح لها مفعول تعبوي قوي. يقول بالاندييه:

«هذا هو الطريق الذي أمكن أن يقود من الأسطورة التقليدية التي تحمل قدراً من الايديولوجيا إلى الايديولوجيات والعقائد السياسية الحديثة التي تنطوي على قدر من الأسطورة. وهذا الانتقال من الأسطورة بمضامينها الايديولوجية إلى منظومات التفكير الحديثة بمضامينها الأسطورية، يجعلنا وجهاً لوجه أمام المسألة التي تعترض كل المجتمعات القديمة الآخذة في التحول. هذه المسألة هي مسألة الجدلية الدائمة بين التقليد والثورة»[15].

وبذلك فإن بالاندييه لا يلتفت إلى مظاهر التشابه بين الايديولوجيا والأسطورة بقدر ما يثيره الطابع الأسطوري للايديولوجيات السياسية الحديثة (في إفريقيا) والطابع الايديولوجي للأساطير القديمة. فما يهمه هو جدلية التحول من أشكال الوعي القديمة إلى أشكال الوعي الجديدة وتناسخ هذين الشكلين.

(15)
- G. Balandier: **Sens et puissance.** P.U.F.

ولعل المفكر الذي أعطى مشروعية ومصداقية أكبر للمقارنة بين الأسطورة والايديولوجيا هو كلود ليفي ستروس. وهي مشروعية ترتبط بالمعنى الجديد الذي اتخذته الأسطورة في الأنتروبولوجيا البنيوية على وجه الخصوص. فالأسطورة حكاية شفوية مجهولة الأصل تتناقل جيلاً عن جيل، وهي محاولة لتأويل الظواهر الطبيعية كتواتر الفصول وظهور البرق أو الرعد أو غيرها؛ ولتأويل الأنواع الحيوانية والنباتية كوجود الخنازير أو الببغاء أو الغراب أو الثمار والأشجار؛ ولتأويل النظام والعلاقـات الاجتماعيـة في العشيرة. فالأسطورة ليست نشازاً أو لا معقولاً أو كلاماً فارغاً أو خيالاً محضاً لا وظيفة له بل هي في نظر البعض مثل مرسيا إلياد (Mercia Eliade) «نمط تفكير» (Mode de pensée) وفي نظر آخرين مثل موريس لينهارت صاحب دوكامو «نمط معرفة وجدانية»، وهي بالنسبة لجورج دوميزيـل (G. Dumezil) انعكاس للعالم الاجتماعي، إذ الميتولوجيات الهندو أوربية حسبه تبرير للمارسات والطقوس الاجتماعية، فهذه الميتولوجيات ذات بنية واحدة تشهد على نفس التنظيم الاجتماعي من الهند واسكندنافيا إلى الأنظمة القديمة الاغريقية ـ اللاتينية. والأساطير حسب Roger Caillois عبارة عن «ذاكرة بيولوجية». أما ليفي ستروس فيعتبر الأساطير لغة حقيقية فعلاً، لغة خاصة لأن البدائيين بسبب عدم قدرتهم على التجريد يلجأون إلى استعمال المواد الخام كما هي في حالتها الطبيعية كأدوات تعبيرية. فالنباتات والحيوانات والأشياء هي مفردات أو وحدات هذه اللغة، وهذا ما يجيز عنده نقل المنهج اللساني إلى الأنتروبولوجيا. إن الفكر البري (La pensée sauvage) أشبه ما يكون بالمحرتق (Le bricoleur) الذي يستعمل عدداً من المواد المتنافرة التي فقدت دلالتها ووظيفتها الأصلية ودخلت في سياق ودلالة جديدة. في هذه اللغة الحسية المادية تتحول المدلولات باستمرار إلى دوال كما تتحول الدوال إلى مدلولات وهكذا[16].

(16) ـ **مقالات في الاناسة**. ترجمة حسن قبيسي. دار التنوير بيروت. ص 40.

في «الانتروبولوجيا البنيوية» يذكر ستروس أن الأسطورة تستند دوماً إلى أحداث وقعت في الماضي البعيد: فهي تتحدث دوماً عن «خلق العالم» والبدايات والعصور الأولى والأزمنة السحيقة، تتحدث دوماً عن الخلق والنشأة، لكن النشأة المضفية للمعنى والقيمة وبالتالي الحاضرة دوماً في الحاضر والمستقبل، هي بمثابة بنية دائمة. وفي ملاحظة ثاقبة يذكر ليفي ستروس أن «لا شيء يشبه الفكر الأسطوري أكثر من الايديولوجيا السياسية وربما حلّت هذه في مجتمعاتنا المعاصرة محل هذا الفكر فقط». ويقدم كمثال ملموس على ذلك أحداث الثورة الفرنسية التي تحولت في الوعي الفرنسي المعاصر إلى أحداث مؤسسة حاضرة في ثنايا التصور والخطاب السياسيين. وهي التي تفسر ا لبنية الاجتماعية والسياسية في فرنسا المعاصرة والعداءات التي تظهر فيها.. الخ[17].

أما في كتابه «الفكر البري» فقد ماثل أكثر من مرة بين إيديولوجيا التاريخ والأسطورة من حيث أن كليهما بحث عن لحظة استواء الزمان وكليهما لا يفسر ماهية الأشياء ويصرف النظر عن أسبابها وعللها ليقف عند الاشادة بأصل الشيء للتشديد على صفات بعينها[18].

وربما كان الأنتروبولوجي هو أقدر الباحثين والمفكرين على المقارنة والمقاربة بين الايديولوجيا والأسطورة، والتقاط وتشخيص مظاهر الأسطورة في الحياة المعاصرة وخاصة فيما يسمى بالايديولوجيات. يرى الباحث الأنتروبولوجي فرنسوا لابلاتين (François Laplatine) أنه توجد في الغرب المعاصر أسطورتان أساسيتان تقودان مسار المجتمعات المتقدمة إلى حد الآن. هاتان الأسطورتان هما التقنية والتاريخ. وليست التقنية ذاتها هي التي

---

(17) - ستروس: الانتروبولوجيا البنيوية. الترجمة العربية. ص 247-248.

(18) - أنظر: محمد بن حمودة: الأنتربولوجيا البنيوية أو حق الاختلاف. دار الحامي. صفاقس - تونس. 1987 . ص 111.



تكتسب هذا الطابع الأسطوري بل إن مشاعر الناس وآمالهم تجاهها هي التي تتخذ طابعاً أسطورياً. تصبح التقنية دعامة لأسطورة التقدم والتحرر عندما تعاش كتعبير عن القوة الاجتماعية القادرة على قيادة الانسانية حتماً نحو تحقيق السعادة المطلقة والجنة على الأرض. كما أن الاعتقاد في قوة الدينامية التاريخية كمرجع وكقيمة قصوى للوجود يعكس نوعاً من الاعتقاد الأسطوري، وهو اعتقاد لا أساس له من العقل مثله في ذلك مثل الاعتقاد في الزمن الدوري أو اللولبي أو في العود الأبدي[19].

إن الأسطورة في نظر «لا بلاتين» شيء ضروري وملازم للحياة الانسانية سواء في القديم أو في الحديث. فالأسطورة تعطي معنى للعالم والانسانية تضفي الطابع الأسطوري على الأشياء لا خوفاً أو سقوطاً في الوهم بل لأنه يتعين - لكي يعيش الانسان في المجتمع - أن يعني العالم شيئاً. بل إنه يذهب إلى حد اعتبار الأسطورة شرطاً وتعريفاً للانسان «فعلاقة الناس بالأساطير تبدو لي وكأنها مشكِّلة لانسانيتهم ذاتها»[20].

بل إن الايديولوجيا تبدو له بمثابة أسطورة ساقطة. إنها أسطورة نزع عنها طابعها الثقافي وتحولت إلى تعبير مرضي عن البعد الرمزي في الوجود. إن العلاقة بين الأسطورة والايديولوجيا واضحة وبديهية: فهما ينشآن معاً ضمن عملية اعتصار لا نهائي للواقع وضمن عملية تفريق بين ما هو معاش وما هومفكر فيه، ولذلك ليس من السهل في هذه الظروف أن نحدد أين تنتهي الأسطورة وأين تبدأ الايديولوجيا.

إذا كانت الأسطورة أداة وتعبيراً عن الوظيفة الرمزية - أي الثقافية -

---

(19) - F. Laplatine: **Les trois voix de l'imaginaire.** Editions unviersitaires. 1974. P: 65-66.

(20) - Ibid. P: 75.

للتواصل، فإن الايديولوجيا هي الحالة المرضية لهذا التعبير ولهذه الوظيفة: إنها مرض العلاقة واللقاء الذي يقوم على تمجيد الرموز، والانحطاط بها إلى مستوى علامات (Signes)، والاحتماء من التاريخ بإفراغ اللغة من محتواها ومضمونها وتحويلها إلى ماهيات. فالعملية الايديولوجية تسير في الخط المعاكس للعملية الأسطورية. ففي حين أن الأسطورة (سواء كانت سياسية أو شعرية) هي اللغة الجماعية للانسان المبدع الذي يحاول بواسطة عمله، أن يزود العالم والعلاقات الاجتماعية بالدلالات، فإن الايديولوجيا ـ كما يقول رولان بارت «لغة مسروقة» وممرغة أي نزع طابعها السياسي ونزعت عنها شعريتها. ولذلك فالايديولوجيا هي دوماً فردوس الأمان والاطمئنان الذي تجلبه الماهيات[21].

من منظور آخر نجد بخلر (Jean Beachler) يتحدث عن امتصاص الايديولوجيا للأسطورة، والحلول محلها وكذا عن استنزاف وإفساد الايديولوجيا للميثولوجيا. فالايديولوجيا تحاول هي أيضاً إنشاء وتطوير تاريخ أسطوري قائم على جملة حكايات تروي شيئاً عن الأصول الأولى. وخير مثال على ذلك النزعات الوطنية التي تميل إلى تقديم صورة مؤسطرة عن التاريخ، وكذا الاتجاهات الاشتراكية التي تنشىء الأسطورة الملائكية المتعلقة بكمال الأصل ثم السقوط ثم الهداية، (Paradis-chute-Redemption). والقاسم المشترك بين الصورة الوطنية للتاريخ والصورة الاشتراكية للتاريخ هي التعميم الشمولي لرؤية معينة انطلاقاً من مركز وتحديد معنى أقصى للتاريخ يتحكم فيه ويوجهه، وإضفاء قيمة على جملة منتقاة من الأحداث[22].

لا تتوقف المقاربة بين الأسطورة والايديولوجيا على مشابهة ومماثلة

---

(21) - Ibid. P: 75-76.

(22) - Jean Beachler: **Qu'est ce que l'idéologie**. Gallimard-Ideés. P: 277-281.

الايديولوجيا للأسطورة كما نجد ذلك لدى بارث وليفي ستروس ولا بلاتين ورواشننج وباخلر، بل نجد كذلك من يتحدث عن الأسطورة كإيديولوجيا للمجتمعات البدائية أو القديمة.

لقد أبرزت الدراسات البنيوية البنية الداخلية للأساطير وتحولاتها عبر البيئات الثقافية وضمن البيئة الواحدة، وصلابتها، كما أبرزت الترابطات القائمة بين هذا الجهاز الرمزي والحياة الاجتماعية. وقد سبق لدوركهايم أن بين في «الأشكال الأولية للحياة الدينية» كيف أن بعض المجتمعات تبدع تصورات للمكان مطابقة لممارستها في تعمير واستعمال وتقسيم الأرض. وفي نفس السياق والاشكالية تندرج أعمال جورج دوميزيل (Georges Dumézil) بصدد الميثولوجيات الهندو أوربية. فهي تبرز هذا الترابط المتبادل القائم بين المتخيل الاجتماعي والتنظيم الفعلي للمجتمع، وهذه القرابة بين الأساطير والتمثلات الجماعية. فالميثولوجيات إذن، بالنسبة لدوميزيل، عبارة عن تأويلات معينة للحياة الاجتماعية. والميثولوجيات الهندو ـ أوربية هي بالضبط هذه التمثلات الجماعية والتأويلات المشتركة لدى هذه الشعوب الهندو ـ أوربية، والتي قد نجدها لدى مجتمعات أخرى تحت تأثير التبادل أو الانتشار أو الحروب. «وهكذا فإن الفكر الأسطوري يؤدي وظيفته كما لو كان إيديولوجيا اجتماعية سياسية حقيقية تباطن توزيع العشائر وتقدم له نموذجاً مشروعاً»[23].

وليس علماء الاجتماع والأنتربولوجيون والسيميولوجيون هم وحدهم الذين عقدوا المقارنات وأقاموا المقاربات بين الايديولوجيا والأسطورة، بل نجد بعض الباحثين المنتمين إلى مدرسة التحليل النفسي يتحدثون عن الوجه الأسطوري لوظائف الايديولوجيا في الجماعة الصغيرة المحدودة. أي أن هذه

---

(23) - **Analyse de l'idéologie** (ouvrage collectif). Tome: I. 1983. P: 347-363.

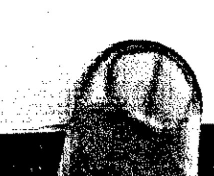
المقاربة بين الايديولوجيا والأسطورة لا تقتصر فقط على المستوى الجماعي والاجتماعي العام بل تطال أيضاً المستوى السيكولوجي. فالأساطير الصغيرة على المستوى الفردي والعائلي تلعب بالنسبة للشخص نفس الدور الذي تلعبه الأسطورة والايديولوجيا على المستوى الماكر وسوسيولوجي.

يتحدث Ferraria في دراسته المعنونة بـ «الأسطورة العائلية والتوازن الذاتي» (1963) عن بعض مظاهر التوازن والانضباط الذاتي التي تحققها العائلة للفرد، وخاصة عما أسماه «الأسطورة العائلية» (Le mythe familial)، وهو مجموعة معتقدات متناسقة ومشتركة بين أفراد العائلة والمتعلقة بمكان ومكانة ودور كل فرد ضمن العائلة. وهذه المعتقدات هي من البداهة والرسوخ بحيث لا يخطر حتى على بال أحدهم أن يناقشها أو يضعها موضع تساؤل، رغم تعارضها أحياناً مع الواقع أو تشويهها له. فهي تتمتع بطابع قدسي إلى حد ما وتكاد تشبه «الخط الرسمي للحزب» والكل ينخرط في عملية دفاع جماعي عن صورة ودوام هذه الصورة الأسطورية أمام الناس ويبدو أن هذه الأسطورة تؤدي بعض الأدوار في الجماعات المحدودة، وهي:

- وظيفة التماهي: فالأسطورة العائلية هي المصدر والمرجع الأساسي للعقد النرجسي الجماعي الضمني.
- وظيفة تنظيمية من حيث أنها تمثل مجالاً وسطياً يستمد منه كل فرد عدداً من الاشباعات التي قد لا يستطيع الحصول عليها من أمكنة أخرى.

وبجانب تنظيم الاشباعات تقوم الأسطورة بتسيير الادراك والتمثل والوجدان والانفعال والعلاقات والقيم التي تشكل كلها إطاراً تبريرياً وتفسيرياً جاهزاً.

- وظيفة إسنادية تتجلى خصوصاً عندما تتعرض الأسطورة للتهديد من



الداخل أو الخارج فيتعاضد الأعضاء ويواجهون العدو المشترك بكلمة واحدة[24].

تمكننا هذه المعالجات المختلفة من رصد أوجه الشبه والتماثل القائمة بين الايديولوجيا والأسطورة. ولعل الكثيرين يودون القول بأن الايديولوجيات الحديثة هي أساطير عصرنا هذا، فهي أساطير عقلانية وعلمانية ملائمة للطابع العلمي والعقلاني للمجتمعات المعاصرة. وفي هذا الصدد يمكن إجمال التماثلات القائمة بين الايديولوجيا والأسطورة في الطابع المغلق والدغمائي للمنظومتين أي في كونهما «فكراً» وثوقياً مغلقاً ومصفحاً ضد التجربة، ومبنياً على جملة يقينيات قبلية لا تقبل النقد أو التعديل. كما يتجلى التماثل بينهما أيضاً في القدرة التعبوية الوجدانية لكليهما. فهما منظومتان قادرتان على شحن وجدان الفرد وتعبئته حول جملة من الرموز والأحداث، هذا بالإضافة إلى وظيفتهما الاجتماعية العامة في تزويد أفراد الجماعة بشعور بالهوية، تمثله مجموعة من الأحداث أو المعالم أو الرموز. وهذا ما يجعلهما يشكلان نواة أساسية لما يمكن تسميته بالمنظومة الرمزية العامة للمجتمع. ولعل وجه الشبه القوي بينهما يقوم في «طريقة التفكير» أو الاستدلال، وهي مسألة تتعلق بما يدعى بـ «منطق الايديولوجيا».

الايديولوجيا والحداثة:

يعود ظهور لفظ Ideologie إلى سنة 1876 تحت قلم دستوت دوتراسي الذي كان ينتمي إلى وسط من المفكرين الفرنسيين ذوي النزعة الأنوارية، الذين أطلق عليهم نابليون إسم الايديولوجيين. وينتمي إلى هذا التيار كل من الفيلسوف الحسي Condillac (1780) والطبيب كابانيس Cabanis (1808)

(24) - R. Kaës: **L'idéologie. Etudes psychanalitiques.** Dunod. (Bordas 1980). P: 238.

والأخـلاقي فـولني C. Volney (1820) و Sieyes مؤلف «الـطبقـة الثالثة». وقد ارتبط بهذا التيار على وجه العموم مفكرون مثل الفيلسوف كوندورسيه والكيميائي لافـوازييه والـرياضي الفلكي لابـلاس Laplace والبيولوجي لامارك Lamark والطبيب Bichat و Pinel و Broussais. وقد ارتبط معظم هؤلاء بالثورة الفرنسية، وتأثروا بالتقليد التجريبي في المعرفة وبفلسفة الأنوار، وبمناهضة الفكر الميتافيزيقي الذي يمثل في نظرهم طفولة الانسانية، وكانوا معجبين بتقدم العلوم الطبيعية، كما دعوا إلى إقامة نظام سياسي جديد وتربية جديدة، وساهموا في تأسيس العديد من المعاهد والمدارس العليا ولعب معظمهم دوراً في انقلاب 18 بروميير الذي حمل نابليون إلى السلطة.

إلا أن اللفظ الجديد الذي وضع للتعبير عن علم جديد هدفه فهم وتفسير مصدر الأفكار، ويحل محل مصطلحي سيكولوجيا أو ميتافيزيقا المرتبطين بمفهوم ميتافيزيقي للروح، قد انزلق انزلاقاً دلالياً فأخذ يعني مجموعة الأفكار والقيم والتصورات التي يحملها شخص أو هيئة، والتي تتعلق بالمجتمع والتاريخ. وفي مرحلة أولى أخذت الايديولوجيا ـ عند الماركسيين الأوائل ـ معنى الوعي المغلوط أو المشوه الذي تحمله طبقة معينة حول القضايا المتعلقة بالمجتمع، وفي مرحلة ثانية تخلص اللفظ تدريجياً من شحنته القدحية والسلبية التي ارتبطت باستعماله في إطار هذه المدرسة ليكتسب فيما بعد معنى سوسيولوجيا ومحايداً: أي مجمـوعة الأفكـار والتصورات والقيم التي يحملها عامة الناس حول المجتمع.

وعلى وجه العموم فإن تاريخ مصطلح الايديولوجيا تاريخ مضطرب، إذ ظل منذ مولده محط صراع ابستمولوجي وإيديولوجي حول دلالته، ومدى مشروعيته في الاشارة إلى وقائع معينة. وقد شهد هذا اللفظ مئات التعريفات ومحاولات التحديد التي يمكن تصنيفها في أربع خانات رئيسية: تعريفات



نشوئية ـ تعريفات وظيفية ـ تعريفات بنيوية ـ تعريفات ماهوية. وكلها تعريفات يتجاذبها ميلان إثنان: إما الميل إلى تقليص الظاهرة الايديولوجية لتقتصر فقط على الظواهر السياسية أو الميل إلى توسيعها لتشمل كل مظاهر الثقافة في المجتمع فتصبح رديفة للثقافة.

وبالاضافة إلى هذه الخلافات التي لا تنتهي حول الوجود أو عدم الوجود، وحول الامتداد، وحول المصير والمآل، وحول المدلول والوظائف فإن من الممكن أن نتساءل عما إذا كان هذا المصطلح الجديد الذي تعود نشأته إلى نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر الميلادي، قابلاً للاطلاق على مظاهر الانتماء الفكري والسياسي والمذهبي التي عرفتها القرون السابقة، وخاصة صراع الفرق والملل السياسية والدينية. أو بعبارة أخرى هل يرتبط نشوء اللفظ بنشوء الظاهرة أم أنه منفصل عنها؟ هل نقول عن الصراع العقدي بين الفرق الدينية سواء في الاسلام أو في المسيحية أو غيرهما بأنه صراع إيديولوجي؟ هل الظاهرة العقدية ظاهرة إيديولوجية وهل يجوز أن نتحدث عنها بمصطلح الايديولوجيا؟

إذا تأملنا الكتابات المتعلقة بهذه الظاهرة نجد أن لفظ الايديولوجيا يطلق إطلاقاً واسعاً على كل الظواهر العقدية قديماً وحديثاً إذ يتحدث الكثيرون عن الصراع الايديولوجي في الاسلام والمسيحية وعن الصراع الايديولوجي في الثقافة والحضارة الاغريقية دونما تساؤ ل أو حذر.

إذا كانت الظاهرة الايديولوجية تعني ظاهرة الاعتقاد العام والفردي في قضايا حول المجتمع، وترتبط بنوع من الاعتقاد الوثوقي الذي يجعل صاحبه غير قادر على تصور شيء آخر غير ما يعتقد، كما تقود إلى اتخاذ مواقف عملية للدفاع عن هذا المعتقد، والتضحية بالنفس والنفيس من أجله، فإن «الـظاهـرة الايـديـولـوجـيـة» إذن قـديـمـة قـدم الانـسـان،

ويكون الصراع الايديولوجي صراعاً ملازماً للانسان باستمرار. وفي هذا السياق نستطيع أن نميز بين فترتين رئيسيتين تفصل بينهما ظاهرة نشوء الحداثة في المجتمعات الغربية الحديثة. إذ نجد توفلر Toffler[25] في كتاباته المختلفة حول الحداثة يميز بين ثلاث موجات:

الموجة الأولى وقد بدأت حوالي 8000 عام قبل الميلاد وانتهت حوالي سنة 1650 ميلادية. وقد ارتبطت بالحضارة الزراعية.

الموجة الثانية ابتدأت منذ العام 1650 إلى نهاية الخمسينات (1950) تقريباً وفيها ظهرت المعالم الأولى لحضارة صناعة وتمركز حضري شديد وظهور ثقافة جماهيرية، واستشراء الايديولوجيات الكبرى الكاسحة، والدولة الممركزة القوية وظهور الراديو والتلفاز.

الموجة الثالثة وتبدأ مع ظهور الإعلاميات والسياحة الفضائية ونشأة البيوتكنيك، ولا مركزية الدولة وشيوع الأدوات الالكترونية الفردية.

ما يهمنا في هذا التصنيف هو ربط توفلر بين الموجة التقنية والحضارية الثانية ونشوء وتطور بل واستفحال الظاهرة الايديولوجية، فقد أدى تقسيم العمل إلى نشوء مدن كبرى تمركزت فيها الصناعات الأساسية وتحلقت حولها اليد العاملة، وقد أدى هذا الوضع السوسيولوجي إلى سهولة تناقل الأفكار وشيوعها على شكل عدوى بين أفراد مجتمع يتسم أساساً بالكتلية (La massification). وقد ساعد على سهولة انتشار الأفكار والايديولوجيات ظهور الراديو أي ذلك الصوت المجهول الآتي من بعيد والقادر على إلهاب حماس الناس وشحذ وجدانهم أو تعبئتهم لصالح هذه الفكرة أو تلك وراء هذا الزعيم أو ذاك، خلف هذه الراية أو تلك. وتشكل النازية والفاشية المثال النموذجي لظاهرة الاستفحال الايديولوجي هاته.

(25) ـ على الخصوص: الموجة الثالثة للحداثة. ط. ف. سلسلة Folio.



لكن هذه الظاهرة ليست جديدة تماماً في التاريخ البشري. قد تكون جديدة في كَمّها وفي الحشود الهائلة الناتجة عنها لكن تجنيد ألوف البشر خلف فكرة دينية أو عرقية أو خلف شوفينية وطنية هي مسألة قديمة قدم التاريخ البشري. أما في العصور الحديثة فيعبأ الناس خلف إيديولوجيا أو حول يوتوبيا، أي حول نظرة للعالم بما تتضمنه من تصور للمجتمع والتاريخ، وهي في الأغلب الأعم إيديولوجيا دهرية في مضمونها وإن اكتسبت دلالات أسطورية في كيفية انتشارها وطرق التعبئة حولها والتفاف الناس عليها.

إلا أن تعليل ظاهرة الاعتقاد الجماعي والفردي تختلف تماماً بين الفكر القديم والفكر الحديث المرتبط بنشوء مفهوم الايديولوجيا. في هذا المعنى يميز ع. العروي[26] بين مرحلة الايديولوجيا وعهد ما قبل الايديولوجيا، ويرى أنه لا يصح أن نعزو هذا المفهوم إلى عصور سابقة للقرن الثامن عشر الغربي بل إن الفكر السابق للقرن الثامن عشر لم يبدع مفهوم الايديولوجيا لأنه لم يكن في حاجة إليه[27] ولم يكن بإمكانه أن يتوصل إلى هذا المفهوم [28]. فالتجربة اليونانية تردتطابق أو عدم تطابق «ما في الأذهان مع ما في الأعيان» إما إلى الصواب والخطأ أو إلى الصحة والمرض، أي إلى مسألة منطقية أو إلى مسألة أخلاقية. وغالباً ما يتم إرجاع الخطأ أو الضلال إلى خلل في طريقة التفكير وفي المنطق. وبعد أن يفحص العروي التجربة الاسلامية من خلال نقد الغزالي للباطنية يستنتج أنها ترجع الضلال الفكري لدى الخصم إلى تسلط الشيطان على فكره. «أما العطب الحسي أو الخلل العقلي فهما سببان ثانويان». لذلك لا ينفع في الضال الدعوة إلى إصلاح المنطق بل

(26) ـ عبد الله العروي: **مفهوم الايديولوجيا، المركز الثقافي العربي**، الدار البيضاء. وبيروت ص 17.

(27) المرجع نفسه. ص 17.

(28) ـ المرجع نفسه. ص 22.

لا بد من وازع يردع المكابر بالقوة والسلطان حتى لا يضر المجتمع. ورغم أن الغزالي يخطو خطوة إيجابية في تعليل التعصب الفكري، بالقياس إلى أفلاطون لأنه تجاوز الحكم على الأفكار في إطار الصواب والخطأ أو إطار الفضيلة والرذيلة «فإنه لم يكن يفكر في إطار نظرية الايديولوجيا ولم يكن بإمكانه أن يتوصل إلى هذا المفهوم بسبب فرضية الشيطان التي كانت تمده بتفسير جاهز للضلال الفكري.

الخطوة التالية في تعليل الضلال الفكري تخطوها فلسفة الأنوار التي تخلت عن التعليلات غير الملموسة، وربطت الأحكام المسبقة بدوافع إنسانية في مقدمتها حب التسلط والاستبداد المتجسد في النظام الإقطاعي الذي دافعت عنه الكنيسة بكل قواها[30].

ولعل فرنسيس بيكون ـ أحد رواد النهضة الأوربية ـ هو الجد الروحي لنظرية الايديولوجيا كما يقول كارل مانهايم لأنه قد لامس بعض الجذور الفكرية والاجتماعية والنفسية لتشكل الأفكار بهذا الشكل أو ذاك.

فقد تضمن مشروع فرنسيس بيكون (1560 م ـ 1626 م) إصلاح العلوم اعتماداً على الطريقة الاستقرائية بدل الطريقة القياسية المتوارثة عن أرسطو. وأطلق على مجال مشروعه «الاحياء العظيم» (Instauratio Magna) وهو الذي ضمنه لمقدمة كتابه «الأورجانون الجـديد» (Novum Organum) وتتضمن: 1 ـ تصنيف العلوم. 2 ـ الأورجانون الجديد أو فقرات تتعلق بتفسير الطبيعة. 3 ـ ظواهر الكون أو التاريخ الطبيعي والتجريبي لتأسيس الفلسفة. 4 ـ السلم العقلي أو دليل المتاهة. 5 ـ تمهيدات أو مقدمات للفلسفة الجديدة.

---

(29) ـ المرجع نفسه. ص 19-22.

(30) المرجع نفسه. ص 22-25.



يتضمن «الأورجانون الجديد» منطق فرنسيس بيكون ويضم قسمين سلبي وإيجابي. أما القسم الايجابي فهو المتعلق بالمنهج الاستقرائي وينصب على الطبيعة والمنطق، بينما ينصب القسم السلبي على ما يسميه بالأوهام (Eidolon) .

يرى بيكون أن الانسان قد عوقب من طرف العناية الالهية لارتكابه الخطيئة بحرمانه من معرفة الطبيعة ومن السيادة عليها. وقد ظل هذا الحرمان سارياً في الفلسفة القديمة وفي الفلسفة المدرسية لأن الانسان بقي على ادعائه وكبريائه فظل نائياً عن الطبيعة عاكفاً على ذاته. وقد قاده العلم المدرسي إلى الابتعاد أكثر عن الطبيعـة والامعان في الجـدل العقلي وتضخمت عواقب الخطيئة في آفات المعرفة سواء عند عامة الناس أو عند المفكرين والفلاسفة. وتظهر آفات المعرفة هاته في الكبرياء والادعاء والأنانية والجدل العقيم والعلم النظري، لذلك لا بد من فحصها والاحتراز منها.

يطلق بيكون على هذه الآفات المعرفية لفظ أوهام (Eidolon) وهو لفظ مشتق من كلمة (Idola) اليونانية وتعني صورة ذهنية. وتخص دوافع الخطأ في الرؤ ية التي يكونها الانسان عن الطبيعة، والتي أصبحت تعوق كل مسعى لاصلاح العلوم. وهي أنواع من الاستدلالات والأقيسة التي لا يمكن تفاديها إلا بـ «تكوين التصورات والمبادىء على أساس من الاستقراء الحقيقي»، يقسم بيكون هذه الأوهام أربعة:

1) ـ أوهام القبيلة (The idols of the tribe) وهي أوهام ملازمة للطبيعة البشرية أو للجنس البشري عامة وتعني اعتبار الانسان مقياساً للأشياء. فعقل الانسان مرآة كاذبة تشوّه الطبيعة وألوانها.

2) ـ أوهام الكهف (Idola specus) وهي الأوهام الخاصة بكل فرد والعائدة إلى وضعه الخاص أو ثقافته أو قراءاته أو ميوله الخاصة. ومن

مظاهرها ميل البعض إلى التسليم بكل ما هو جديد دون فحص أو تقييم، وميل آخرين إلى تصديق وتفضيل كل ما هو قديم، واستئثار فكرة معينة بعقل بعض الناس بحيث يقيسون عليها كل الأشياء والمشاهدات، وميل البعض إلى الانتباه للفوارق والتفاضلات، وميل آخرين إلى البحث عن أوجه التماثل والتشابه، وميل البعض إلى الجزئيات وميل آخرين إلى إيلاء الأولوية للكليات.

والعيب في هذه الحالة ليس هو الاقتصار على هذه الرؤية دون تلك بل إن العيب كل العيب هو الاقتصار عليها والوقوف عندها باعتبارها نهاية العلم. ففي هذه الحالة يكون الانسان أسير الكبرياء والادعاء والغرور، إذ يعتقد أنه يعرف العالم وظواهره الخارجية بينما هو لا يعرف إلا عالمه الخاص أو يرى الأشياء من خلال كهفه الخاص.

3) ـ **أوهام السوق** (Idola Fori) وهي الأوهام الناتجة عن استعمال اللغة وهي أكثر الأوهام مثاراً للاضطراب، لأن الكثير من الألفاظ متعدد المعنى أو يعبر عن أشياء لا وجود لها أو صيغ للتعبير عن حاجات معينة بحيث أصبح عائقاً أمام تصور أشياء جديدة.

من هذه الألفاظ لفظ المحرك الأول والصدفة والعنصر الخامس وهي الألفاظ التي يتداولها الأرسطيون.

وهذه الأوهام تعود هي أيضاً إلى غرور الانسان وادعائه بأنه يعرف الطبيعة بينما ليس في ذهنه سوى ألفاظ جوفاء، إن كانت تصلح في مجال المناقشة فهي لا تصلح في مجال العلم الطبيعي. ولا يتأتى التخلص من هذه الأوهام إلا بالانتقال من الاسم إلى المسمى أي بالتوجه نحو الطبيعة والالتفات إلى الأشياء ذاتها.

4) ـ **أوهام المسرح** (Ideola theatri) وهي الأوهام الناتجة عن السلطة الفكرية التي تكتسبها بعض القضايا والنظريات والمذاهب الفلسفية

المتوارثة. فالناس يتلقون المذاهب القديمة كما يتلقى المشاهد في المسرح ما يلقى عليه من الخشبة. وهذا النوع من الأوهام شائع في تاريخ الفلسفة كما هو الأمر بالنسبة لمذهب أفلاطون وأرسطو[31].

وعلى وجه العموم فإن الأوهام التي يحللها بيكون هي الأوهام الأنتروبولوجية الخاصة بالنوع البشري. والتي هيَ المركزية الذاتية (يسميها أوهام القبيلة) والأوهام الاجتماعية والسيكولوجية الخاصة بالفرد والمرتبطة بموقعه الاجتماعي وبتربيته وتنشئته وثقافته وخصوصيات تجربته الحياتية (يدعوها بيكون أوهام الكهف)، ثم الأوهام المتولدة عن اللغة والأوهام الناتجة عن تسلط مذاهب وأنساق فكرية بعينها على المفكرين أو على الجمهور العام.

وبغض النظر عن مراوحة بيكون في إرجاع الأوهام تارة إلى الطبيعة البشرية وتارة إلى مزاج الفرد وطوراً إلى «العقل البشري ذاته» وطوراً إلى عوامل اجتماعية فإن ما يهمنا في هذا الاجتهاد الأولي هو إرجاع بعض المعتقدات الفكرية إلى عواملها الاجتماعية وتلك بداية نشوء سوسيولوجيا المعرفة، وخطوة أولى في الطريق إلى تصور ملموس لمفهوم الايديولوجيا.

إلا أن هذا البعد الاجتماعي للتفكير، الذي سيتجلى فيما بعد في مفهوم الايديولوجيا لن يتبلور إلا مع ماركس الذي استعار هذا المفهوم من الأوساط الاشتراكية في باريس واستعمله على نطاق واسع وإن بمعنى تغلب عليه شحنة قدحية وسلبية.

ورغم أن ماركس لم يترك نظرية مكتملة ومتكاملة في موضوع الايديولوجيا إلا أنه أسهم في إرجاع أشكال التفكير وأنماط الأفكار التي

---

(31) ـ فيما يخص عرض نظرية الأوهام عند بيكون رجعنا إلى كتاب حبيب الشاروني: فلسفة فرنسيس بيكون المنشور سنة 1981 في الدار البيضاء وخاصة إلى النصوص المترجمة من «الأورغانون الجديد» في القسم الأخير من الكتاب.

يعتنقها الناس إلى أساسها الاجتماعي ـ الاقتصادي. فأساس الأفكار والوعي الاجتماعي هو الوجود الاجتماعي، وعلى وجه الدقة الموقع في الانتاج وضمن علاقات الانتاج. في نصوص ماركس المتفرقة حول الايديولوجيا يتبين أنه قدم افتراضات واقتراحات حول أصل الأفكار الاجتماعية والسياسية وحول دورها ووظيفتها الاجتماعية وموقعها من البناء الاجتماعي ككل وماهيتها. وهذا ما يمكّن من القول بأننا نعثر لدى ماركس بشكل مشتت على بذور نظرية حول الايديولوجيا يختلط فيها المنظور النشوئي (الأصل الاجتماعي للأفكار) بالمنظور الوظيفي (وظيفة الأفكار في التضليل وفي إرساء سلطة المستغلين) وبالمنظور البنيوي (الايديولوجيا باعتبارها بنية صغرى أو بنية مشتقة ضمن البنية الفوقية التي هي انعكاس للبنية التحتية) وبالمنظور التعريفي الماهوي (الايديولوجيا كأفكار وتمثلات معكوسة للواقع)[32].

ويبدو أن ماركس في فترته الأولى. فترة الشباب ـ كان ميالاً إلى اعتبار أن البنية الاجتماعية الحقيقية هي البنية التحتية (قوى الانتاج وعلاقات الانتاج) أما البنية الفوقية (الأفكار والتمثلات) فليست إلا انعكاساً مشوهاً للقاعدة أو الأساس. وهذا ما دفع ألتوسير إلى اتهام ماركس في هذه الفترة بالوقوع في النزعة الوضعية التي تعتبر الوجود المادي هو الأساس وتقلل من شأن الأفكار والأحلام والأخيلة.

وهذه النزعة أوقعت صاحبها في ثنائية عميقة للمادة والصورة، ذات طابع أفلاطوني. هناك الواقع الاجتماعي العيني بماديته وعلاقاته الملموسة وقدرته على الانتاج المادي وهذا الواقع هو الحقيقة عينها، وهو موضوع العلم، وهو موطن القوى الفاعلة غير المرئية في حين أن الوعي هو مجموعة أشكال متخيلة هي بمثابة إعادة إنتاج للواقع على شكل تمثلات ذاتية

(32) - Gyoroy Markus: **Portée et limite du concept d'idéologie chez Marx.** Les Temps modernes N°: 451. Fevrier 1984.



«منكسرة»، وهي موطن الخطأ ومجال الايديولوجيا والعلاقة بين الهيئتين الدنيا والعليا ليس فقط أن الثانية انعكاس (مشوه) للأولى بل إن هذه هي علة تلك: فالأسفل هو العلة المحركة للأعلى[33].

وهذه الثنائية العميقة ثنائية متعددة الدلالات. فهي ثنائية القوى والأشكال، والأسمى والأدنى (قيمياً)، والثقيل والخفيف، والجدي والمسلي، والمأساة والملهاة التاريخيان، والصلب والرخو، والمالح والحلو، بل الرجولة (رجولة الهيئة الاقتصادية) والأنوثة (الايديولوجيا).

في هذا الجدول كذلك ينتظم سلم فاعلية (ضمن نظام أعلى من الأسفل إلى الأعلى) وسلم قيم (ابستمولوجي أو أخلاقي) وتراتب في الصلابة (من الماهية إلى المظهر). فالتفكير في الايديولوجيا هنا يتم ضمن نظامين متداخلين نظام توبولوجي (نظام الأماكن) ونظام من القوى أي تتداخل فيه نظرية بنيوية عن الهيئات ونظرية جدلية عن التناقضات[34].

إعادة إنتاج	تمثيلات	ذاتي	خطأ	إيديولوجيا	مرئي	الكائن الواعي	المتخيل	الاشكال	فاعلية
إنتاج	ظروف وجود	موضوعي	حقيقة	علم		الكائن الاجتماعي	الواقع	القوى	

بالاضافة إلى ذلك يلاحظ دوبريه في «نقد العقل السياسي» كذلك أن هذه النظرية في الايديولوجيا تستلزم تصوراً شيئياً للصورة وتصوراً مثالياً للوعي. فالصورة نسخة سلبية تسجيلية للواقع بشكل مشوه والوعي هو بمثابة نظرة خفيفة. وبذلك يتم اختزال الخطأ الايديولوجي إلى اضطراب في الرؤية

(33) - Debray, R: **Critique de la maison politique.** Gallimard 1981. P: 135-136.

(34) المرجع نفسه. ص 146.

محدد اجتماعياً: تضخم، هلوسة، سراب. هناك الواقع العيني الذي يتعين التفكير فيه، ومقابله هناك أشكال الوعي المتأمل بأمان حسب «زوايا النظر» الطبقية أو موشورات المصلحة ومن ثمة الطابع الأداتي لعلاقة الأفراد بإيديولوجيتهم: غيروا زجاج نظاراتكم (نظارات الموقع الطبقي) وستكتشفون الأشياء كما هي. لا أحد ضال بدون نظارات[35]. ومن خلال ذلك يتجلى أن ماركس يفكر في موضوع الوعي والايديولوجيا من خلال المقولات العلمية لعصره وخاصة مقولات البصريات (ظاهرة الانكسار) وعلم الميكانيك والتصوير[36].

إذا كان ماركس قد ورث مع المفهوم مدلوله القدحي وهو الذي ظل طاغياً في تفكيره وخاصة في مرحلة الشباب، فإن هذه الشحنة القدحية لن يتم تجاوزها إلا مع لينين الذي سيشرع ابتداء من سنة 1900 في استعمال كلمة «نحن الايديولوجيون» وبالتالي لن تظل الايديولوجيا هي فكر الآخر، فكر الخصم بل هي فكرنا نحن أيضاً، وهذا ما سيخرج بها من إطار الصراع السياسي إلى مستوى التحليل السوسيولوجي. وبموازاة ذلك أخذ لينين يستعمل مصطلحاً آخر هو الايديولوجيا الاشتراكية بجانب الايديولوجيا البورجوازية وهي التي انصب عليها الخطاب الماركسي منذ نشأته.

يقول لينين: «إذا اقتنعنا بأن الطبقة العاملة لا يمكن لها وحدها، خلال تطورها، أن تنشىء لوحدها إيديولوجيا مستقلة فإن المشكل يطرح على الشكل التالي: إيديولوجيا بورجوازية أو إيديولوجيا اشتراكية. ليس هناك وسط (إذ إن الانسانية لم تعد إيديولوجيا «ثالثة» ثم إنه في مجتمع تمزقه التناحرات الطبقية لا يمكن أن تكون هناك إيديولوجيا خارج الطبقات أو فوقها). ولذلك فإن كل تقاعس للايديولوجيا الاشتراكية وكل ابتعاد عن هذه الأخيرة يتضمن ويقتضي

(35) المرجع نفسه. ص 136.

(36) المرجع نفسه. ص 134.

تقوية للايديولوجيا البورجوازية»[37].

ويرجع الفضل للينين لا فقط في توسيع المفهوم ورفع شحنته القدحية بل أيضاً إلى دفاعه عن أهمية النظرية والارادة (الحزب) والتنظيم والوعي في تحويل التاريخ، وانتقاده للحتمية الاقتصادية الصارمة التي تتحول معها ظواهر الوعي إلى مجرد ظواهر ظلية ملحقة.

والمفكر الماركسي الذي أولى مسألة الايديولوجيا عناية كبرى هو أنطونيوغرامشي (Gramsci) (1891-1937) لحد أنه سمي «منظر البنية الفوقية». والايديولوجيا عند غرامشي هي تصور للعالم هو بمثابة عقيدة تحفز لا على النظر بل على العمل. وهذا التصور «يتجلى ضمنياً في الفن، وفي القانون وفي النشاط الاقتصادي وفي كل تجليات الحياة الفردية والجماعية». كما تتجلى الايديولوجيا بدرجات أو أشكال كالفلسفة والدين والحس المشترك والفلكلور، وتنتشر عبر أدوات ومؤسسات المجتمع المدني للكنيسة والنظام المدرسي والصحافة والمكتبات التي هي بمثابة الحوامل المادية للايديولوجيا. وبذلك فإن الايديولوجيا هي ركيزة كل نظام اجتماعي وسياسي لأن المجتمع والدولة لا يقوم فقط على العنف بل يقوم أيضاً على «الهيمنة» الايديولوجية[38]. وهذه الأطروحات سيقوم لويس ألتوسير بتطويرها وتعميقها فيما بعد.

ويعتبر كارل مانهايم (K.Mannheim) (1893-1947) هو المفكر الذي نشر مصطلح الايديولوجيا خارج الأوساط الماركسية، ويتلخص إسهامه في موضوع الايديولوجيا في ثلاث قضايا:

(37) عن: Simon, Michel: **pour comprendre les idéologies.** chronique Sociale. Lyon.: 1968. P: 80.

(38) Gramsci dans le texte. Ed. Sociales. Paris. 1975.

1 ـ التمييز بين معنيين للايديولوجيا، وربما بين مجالين لاستعمال المفهوم. فالايديولوجيا بالمعنى الجزئي يشير إلى الأنانية المادية في الحياة السياسية، وإلى صراع الآراء والتحيزات. فهو معنى ذو سحنة سيكولوجية ويتراوح بين التضليل المقصود والخطأ الراجع إلى وضعية طبقية. والمعنى الكلي يتعلق بإرجاع الأفكار والآراء إلى مرحلة تاريخية أو إلى فئة اجتماعية أو إلى طبقة. فهو معنى بنيوي أو سوسيولوجي لأنه يتضمن قدراً من الحياد يمكّن من وصف الأفكار والقيم والتصورات وصفاً محايداً بإرجاعها إلى محدد سوسيولوجي أو تاريخي يقول مانهايم «يتجلى الطابع المميز للمفهوم الخاص عندما نقابل بينه وبين المفهوم الكلي الذي هو أكثر منه اتساعاً. ونقصد بهذا الأخير إيديولوجيا عصر أو جماعة تاريخية محددة ولتكن طبقة اجتماعية مثلاً، حيث تتجلى لنا مميزات البنية الكلية في ذلك العصر أو عند تلك الجماعة»(39).

أما فيما يخص الفرق بين المفهومين فإن «المفهوم الجزئي للايديولوجيا يقيم تحليله للأفكار على مستوى نفسي محض (. . .) فيسلم بأن الطرفين يتقاسمان معياراً مشتركاً للصدق (. . .) والأمر غير ذلك فيما يتعلق بالمفهوم الكلي فعندما ننسب لفترة تاريخية عالماً ذهنياً ولأنفسنا عالماً آخر أو عندما تفكر فئة اجتماعية محددة من خلال مقولات تختلف عن مقولاتنا، فإننا لا نرجع إلى حالات جزئية لنبين مضمون الأفكار عندها، وإنما إلى أنساق من التفكير تتباين في الأسس، وإلى أنماط من التجارب والتأويلات تتمايز أكبر التمايز»(40).

ونستطيع أن نجمل سمات كل من المفهومين والفارق بينهما في الجدول التالي:

(39) ـ مانهايم، كارل: **الايديولوجيا واليوتوبيا.** ترجمة ع. الطاهر بغداد، 1968. ص 127.

(40) ـ المرجع نفسه. ص130.

المعنى الجزئي	سيكولوجي	المحتوى	عرضية الايديولوجيا	معنى صراعي جدالي	قدحي	«فردي» خاص
المعنى الكلي	اجتماعي	التنسيق والطريقة	ضرورة الايديولوجيا	معنى علمي موضوعي	حيادي	بنيوي عام

2) ـ المساهمة الثانية لمانهايم في موضوع الايديولوجيا هو التمييز بين الايديولوجيا واليوتوبيا. فالايديولوجيا هي منظومة الأفكار والقيم والتمثلات التي تحدوها الرغبة في الحفاظ على الوضع الاجتماعي القائم وبالتالي فهي محافظة. أما اليوتوبيا فهي مجموع الأفكار والتمثلات المتوجهة نحو المستقبل والتي تتضمن بالتالي قدراً من النقد للوضع القائم صراحة أو ضمناً فهي محملة على العموم بشحنة مستقبلية أو ثورية.

وهما معاً شكلان من أشكال الوعي الزائف بسبب ابتعادهما عن الواقع. كل منظومة من الأفكار الاجتماعية تتضمن قدراً من الايديولوجيا أو بعداً يوتوبياً وبعداً إيديولوجياً، وذلك حسب الظروف، فقد كانت الليبرالية في القرن الثامن عشر يوتوبيا بينما أصبحت في القرن التاسع عشر إيديولوجيا. فالايديولوجيا هي فكر الطبقة في حالة انحدارها واليوتوبيا هي فكر الطبقة في فترة صعودها أو كما عبر عن ذلك ماكس شلر (M. Sceler) بصيغة اخرى فإن الطبقات العليا ميالة نحو اعتبارات الوجود بينما تميل الطبقات الدنيا نحو اعتبارات الصيرورة(41).

الايديولوجيا إذن هي فكر الطبقات في فترة سيادتها وانتصارها وانحدارها أو هي فكر الطبقات العليا من المجتمع. أما اليوتوبيا فهي فكر الطبقات الدنيا في السلم الاجتماعي أو هي فكر الطبقات في فترة صعودها التاريخي.

(41) - Gabel, J: **Ideologies I. Authropos.** Paris 1974. P: 200.

ما يمكن الاحتفاظ به في هذا التميز هو تواجد بعدين اثنين في كل إيديولوجيا: بعد محافظ وبعد تغييري. يطغى البعد الأول في فترة تاريخية معينة أو لدى بعض الفئات الاجتماعية في وضع تاريخي معين، وقد يطغى البعد الثاني في فترات أخرى.

3) - الايديولوجيا والحقيقة: إن العلاقة بين الأفكار والمحددات الاجتماعية، في نظر مانهايم ليست علاقة ميكانيكية بل هي علاقة ترابط، وهي نفس العلاقة التي تلح عليها الاجتماعات الألمانية وخاصة «سوسيولوجيا الفهم» (S. Comprehensive) مثال ذلك العلاقة التي يقيمها ماكس فيبر (M. Weber) بين البروتستانتية والرأسمالية. فعلاقة الأفكار بالواقع الاجتماعي هي علاقة «ترابط وظيفي» وانشراط متبادل أكثر مما هي علاقة حتمية. وبما أن الأفكار السياسية تعبر بهذا القدر أو ذاك عن مواقع ومصالح اقتصادية فإن النتيجة ستكون هي نسبية الحقيقة الاجتماعية. فلكل حقيقته انطلاقاً من موقعه ومصالحه، وهذا ما يوقع في النسبية. وقد حاول مانهايم الانفلات من النسبية دفعاً مذهبه بالمنظورية (Perpectivisme) بمعنى أن كل فئة اجتماعية ترى المجتمع من موقعها الخاص الذي تحدده مصالحها. فالوطني ينظر إلى الأحداث ويقيمها من زاوية الوطن، والاشتراكي يقرأ الأحداث من زاوية الصراع الطبقي ومسار التاريخ، والليبرالي يقرأ الأحداث والوقائع من زاوية مقولة الحرية. فهل هذه النسبية هي «نسبية اينشتين مطبقة في المجال السياسي» كما يقول غابل[42].

المهم أن مانهايم انطلق من مسلمة أساسية استقاها من الماركسية وهي أن كل الأراء المتعلقة بالواقع الاجتماعي أراء إيديولوجية. وبما أن كل إيديولوجيا هي نوع من الوعي الخاطىء لأنها تتضمن قدراً من التحريف والتشويه. وبما أن كل إيديولوجيا تعبير عن وضعية اجتماعية وتاريخية

(42) المرجع نفسه، ص 25.

محددة، فإنها إذن حقيقة نسبية. وبما أن هناك من الحقائق بقدر ما هناك من الأوضاع فسيؤول الأمر إلى نوع من التعددية، وسيكون لدينا من الحقائق بقدر ما هناك من الأوضاع الاجتماعية. أين الحقيقة إذن؟ هل سنقول مع بيرانديللو في مسرحيته بأن «لكل حقيقته» أم سنكون قد عدنا إلى قولة بروتاغوراس: «الانسان مقياس الأشياء جميعاً» بصيغة أخرى.

ليخرج مانهايم من هذه الأحروجة «ميز بين النسبية والعلائقية أو بين النسبية والمنظورية»[43]. وقد انتقد جورج لوكاتش (Lukacs) سنة 1954 في تحليله لسوسيولوجية المعرفة عند مانهايم هذا التمييز بين النسبية والعلائقية معتبراً إياه مجرد تمييز لفظي، فالفرق بينهما لا يختلف عن الفرق بين الشيطان الأصفر والشيطان الأخضر[44].

بما أن الايديولوجيا عبارة عن «وعي زائف» يلازم كل فكر اجتماعي منخرط في حلبة الصراع السياسي فإن هؤلاء المنخرطين لا يمكن أن يكتسبوا إلّا وجهة نظر جزئية متحيزة حول البنية الاجتماعية والتطور الاجتماعي. وهنا يبتعد مانهايم عن الأطروحة الماركسية الشهيرة التي تقول إن وحدة النظرية والممارسة تنتج المعرفة الحقة والمطابقة. فالمعرفة الحقة بالواقع الاجتماعي لا تتأتى للمنغمسين في الصراعات السياسية اليومية بل تكون في متناول هؤلاء الذين يتخذون مركز ملاحظة خارج المعترك يمكنهم من الحصول على زاوية نظر شمولية. وهذا الموقع الممتاز والمتميز هو موقع المثقفين اللامنتمين (Intelligensia sans attaches) الذين يستطيعون بفضل وعيهم المتميز والمتحرر من الارتباطات توفير معرفة حقيقية بالواقع

(43) - بالاضافة إلى التناقضات التي وقع فيها فكر مانهايم، وبالاضافة إلى تمايز الفترتين الالمانية والانجليزية في تفكيره وكتاباته، تعرضت الترجمة لكتابه الأساسي لجملة تشويهات وحذوف أشار إليها غابل أكثر من مرة.

(44) - Chaff: **Histoire et verité.** Authropos. Paris. P: 163.

الاجتماعي والتاريخي، وكذا بقدرتهم على الانتقال من منظور إلى منظور آخر بنقد الايديولوجيات السياسية واحدة من منظور الأخرى والانتهاء إلى نوع من التركيب بين المنظورات (Synthese de perspectives).

إلا أن هذه النظرية حول الدور المعرفي المتميز للمثقفين تعرضت للعديد من الانتقادات - بالاضافة إلى كونها تناقض المسلمة الأساسية في فكره وهي الانشراط الاجتماعي للمعرفة - أهمها انتقاد غابل الذي يتساءل عما إذا كانت هذه النظرية تعبيراً عن وضع المثقفين اليهود في مجتمعات أوربا الشرقية وما يعانونه من اضطهاد. ونقد Bourdieu الذي لا يرى في مثل هذه الأفكار أكثر من كونها تمجيداً ذاتياً تمارسه فئة اجتماعية على نفسها ويعتبرها «إيديولوجيا مهنية للمثقفين».

لقد مكّننا استعراض تطور مفهوم الايديولوجيا منذ نشأته في بيئات ثقافية مختلفة من ربط المفهوم بالحداثة الفكرية والسياسية. فإذا كانت الحداثة تعني، من جملة ما تعنيه، في المجال السياسي الفصل بين السياسة والمقدس فإن مفهوم الايديولوجيا، من حيث هو إرجاع للأفكار والقيم والتصورات المتعلقة بالواقع الاجتماعي، وبتصور المجتمع، وبمعنى التاريخ واتجاهه إلى محددات وحتميات اجتماعية عينية كالطبقة أو المهنة وإلى مصالح فئوية أو طبقية أو إلى تضليل فكري تمارسه الطبقات والفئات الاجتماعية على بعضها تحت طائلة الصراع. فالحداثة في موضوع الايديولوجيا - هي إرجاع القيم والأفكار إلى الواقع الاجتماعي وإلى المحددات التاريخية لأن التاريخانية هي جوهر الحداثة الفكرية.

وقد أوضح العروي في فحصه المفهومي التاريخي لمفهوم الايديولوجيا أن هذا المفهوم يتضمن معاني ضمنية تستولي على ذهن كل من يستعمله اليوم حتى ولم لم يكن واعياً بها»[45]. إنه مفهوم مرتبط بالموقف

(45) - عبد الله العروي: مفهوم الايديولوجيا. ص 6. المركز الثقافي العربي.

النقدي، ولا يمكن أن يستعمل بكيفية إبداعية إذا كان المستعمل يرفض الفكر النقدي، فكر القرن الثامن عشر، ويعتقد أن الانسان قادر على إدراك المطلقات، وبالتالي لا يصح ولا يجوز إرجاع المفهوم إلى عصور سابقة على القرن الثامن عشر الغربي. قد يجوز العثور على نظائر لفكرة الايديولوجيا لكنها في الغالب تكون من إسقاطنا نحن بعد أن تشبعنا بالفكر النقدي. لم يبدع الفكر السابق على القرن الثامن عشر مفهوم الايديولوجيا لأنه لم يكن في حاجة إليه. واستعماله اليوم يجب أن يراعي شروط نشأته وذلك بالفصل بين عصر ما قبل الايديولوجيا وعصر الايديولوجيا[46].

وإذا انتقلنا من الحديث عن المفهوم إلى الحديث عن الظاهرة نفسها نلاحظ بأن الظاهرة الايديولوجية، بالمعنى الدقيق والحصري، لم تظهر إلا في إطار العصور الحديثة فهي مرتبطة بظهور الدولة الحديثة وبانهيار العالم القديم وبالثورة الفرنسية التي «دشنت عصر الحركات الجماهيرية المطبوعة بالايديولوجيا»[47] وهي مرتبطة عموماً بنشأة النظام الرأسمالي وبتمركز وتوسع المدن الكبرى من حيث إنها أصبحت عبارة عن محتشدات عمل جماهيرية كبرى، وبنشوء الفرد كقيمة اجتماعية وكفاعل اجتماعي مستقل ومسؤول حقوقياً وقانونياً على الأقل، وبلغت ذروتها بظهور وسائل الاعلام الأولى وعلى رأسها الطباعة والراديو بقدرته السحرية والتعبوية الفريدة كأداة تعبئة جماهيرية واسعة استعملتها على نطاق واسع معظم الفورات الجماهيرية الكبرى في العصر الحديث. وبصيغة أخرى فإن الايديولوجيا مرتبطة بظهور ما يسميه ألفرد توفلر A. Toffler بالموجة الحضارية الثانية[48] والمتمثلة في ظهور العصر الصناعي (ما بين سنة 1650 م إلى سنة 1950 م)، والتي تميزت

(46) - المرجع نفسه، ص 17 ثم ص 128.

(47) - Habermas: **Theorie de l'agir communicationnel.** Tome: II. Fayard 1987. P: 389.

(48) - Toffler: **La troisieme vague.** Coll. Folio.

بالدرجة الأولى بالتمركز الحضري الواسع، والثقافة الجماهيرية وانتشار الايديولوجيات الكبرى.

والمجتمع العصري كما يرى بخلر أكثر ميلاً إلى توليد واستهلاك الايديولوجيا والايديولوجيات لأن درجة الاجماع فيه أقل بكثير من درجة الاجماع في المجتمع التقليدي، فهو أكثر احتياجاً للايديولوجيات السياسية والثقافية لأن الناس موزعون فيه بين العديد من الولاءات وتطرق أذهانهم العديد من التساؤلات ويفرض عليهم الاختيار بين العديد من الاختيارات. كما أنه مجتمع يتميز باشتداد الأزمات الاجتماعية وبامتداد الأزمات السياسية، وهذه الشروط، هي الظروف الملائمة والمولدة للايديولوجيا، والمساعدة على نموها وذيوعها. أما المجتمعات التقليدية فهي أقل استهلاكاً، وربما إنتاجاً، «للايديولوجيات» بسبب غياب التعدد والتنوع، وقوة الاجماع. فهي يمكن أن تكتفي ببعض التشكيلات القولية الأولية فتلتف حول كلمة أو شعار أو صورة أو رمز. إن الحداثة فيما يقول جان بخلر ـ من حيث إن الكلمة نفسها مرادفة للتعدد ـ تتميز بإجماع ضعيف وبامتداد أقصى واشتداد أدنى للصراعات الاجتماعية وهي السمات التي تتحكم في كمية الطلب «الايديولوجي». وهذا ما يجعل الحداثة تتميز ربما أيضاً كعصر إيديولوجي، بل كعصر للانساق الايديولوجية[49].

هناك أساس فلسفي آخر لانبثاق الايديولوجيا في العصور الحديثة باعتبارها شكلاً من أشكال تصور شمولي للعالم، وهذا الأساس هو الذي أشار إليه هيدجر في كتابه «دروب موصدة».

يرى هيدجر أن تصور العالم أو صورة العالم لم تكن ممكنة إلا في العصور الحديثة. وجوهر الحداثة ومنحدرها (Provenance) هو الميتافيزيقا

(49)

- Baechler: Op. cit. P: 116-117.

الحديثة المتمثلة في سيادة الذات والذاتية كأساس ومعيار لكل الكائنات الأخرى، وكذا سيادة ذات الانسان «كسيد ومالك للطبيعة». تقوم ميتافيزيقا العصور الحديثة بالنسبة لهيدجر في تعريف الكائن بأنه هو موضوعية التمثل. ويشتق من تعريف الكائن هذا تعريفاً آخر للحقيقة ذاتها من حيث هي يقين للتمثل. الحقيقة في هذا المنظور هي تطابق ما في الأعيان مع ما في الأذهان Adaequatio rei ad intellectum يقول هيدجر:

«الحقيقي، سواء كان شيئاً حقيقياً، أو حكماً حقيقياً، هو ما هو في تطابق أي ما يتطابق. أن يكون شيء ما حقيقياً، والحقيقة يعنيان: التطابق بكيفيتين: أولاً كتطابق بين الشيء وما يفترض عنه وثانياً كتوافق بين ما هو مدلول عليه بواسطة الملفوظ وبين الشيء»[50].

إن وضع الذات كمركز وأصل ومعيار وتجسيد الكائن في التمثل، وهو الارساء المرتبط بفلسفة ديكارت، هو ما هيّأ الأرضية لإمكان «تصور العالم».

والدليل هو أنه لم يكن هناك، وما كان بالامكان أن يكون هناك تصور للعالم في الفكر القديم أو الوسط. وذلك لأن الكائن Letant لم يعرَّف في كل الفكر القديم والفكر الوسطوي على أنه هو ما هو ماثل أو حاضر من أجل الذات في عملية التمثل.

ففي العالم القديم كان الكائن كائناً ليس لأنه محمول إلى الانسان ومطروح أمامه كموضوع، بل لأنه شيء مخلوق Enscreatum، أي كائن مخلوق من طرف الله الذي هو العلة القصوى للأشياء[51].

أما في العصور الوسطى فلكي يكتسب الكائن صفة كونه كائناً فإن عليه:

- Heidegger: **Question I: De l'essence de la verité.** P: 164. (50)
- Heidegger: **Chemins: L'epoque des conceptions du monde. Idées.** Gallimard. (51) 1980. P: 118.

1) - أن ينتمي لنظام ما هو مخلوق.

2) - أن يناسب وينتسب من حيث هو معلول إلى العلة الخالقة Analogia Entis[52].

وهذا التناظر هو ما أشار إليه فوكو في «الكلمات والأشياء» عندما تحدث عن إبيستيمية عصر النهضة ومقولته الأساسية: التشابه بما تضم من تلاؤم وتعاطف وتنافس وتوقيع وتجانس[53].

هناك إذن هوة عميقة تفصل بين كل من الفترة الاغريقية وفترة العصور الوسطى من جهة، والعصور الحديثة من جهة ثانية. ففي الفترة الاغريقية لم يكن الكائن ليستمد كينونته من أية ثيولوجيا ولا من أية ذاتية، أي من قابليته للتمثل أي من أن يكون مرئياً من طرف الانسان، بل بالعكس فإن الكائن ربما هو الذي كان ينظر الانسان أو أن الانسان هو المنظور من طرف الكائن «الكائن لا يدلف أبداً إلى الكينونة من حيث أن الانسان أولاً هو الذي ينظر الكائن - مثلاً ضمن تمثل من نوع الادراك الذاتي - بل بالأحرى فالانسان هو المنظور من طرف الكائن»[54].

الانسان الاغريقي كان يعرف كيف يستقبل الأشياء وينقذ الظواهر دون أن يستسلم أمام المحاولة الميتافيزيقية (= المثالية) المتمثلة في اختزال البعد الأنطولوجي للأشياء إلى فقطية حضورها أمام وعيه.

فالانسان الاغريقي لم ينسَ ذلك القسط من «الاحتجاب» الذي يتضمنه كل تجلٍ وظهور، بحيث إن قضية كقضية بركلي Esse est percipiaut percipere الوجود هو الادراك، هي قضية غريبة عنه تماماً ولا يمكن

(52) - Heidegger: **chemins.** P: 118.

(53) - Michel Foucault: **Les mots et les choses.** P: 32-36.

(54) - Heidegger: **Chemins.** P: 118.

ورودها فيه[55].

ولا يمكن إذن قيام صور أو تصور شمولي للعالم في العالم الهلليني لسبب واحد هو أن الكلية لا يمكن أن تكون موضوع رؤية. والحس الاغريقي بامتياز ليس هو الرؤية بل السمع. فالانسان الاغريقي هو «المنصت أو المصيخ السمع للكائن وهذا هو ما لم يجعل العالم الهلليني قادراً على أن يصبح صورة متصورة»[56].

لم تعد صورة العالم ممكنة إذن إلا مع ظهور الذاتية Subjectum كمركز ومرجعية للكائن من حيث هو كائن. وميتافيزيقا الذاتية هذه، المؤسسة لفكر العصور الحديثة تمثل نواتها الأولى فلسفة ديكارت بالدرجة الأولى.

ويوفر ظرف امتزاج الحداثة بالتقليد ظرفاً مضاعفاً لتولد ونمو الايديولوجيات. إذ إن تبني إيديولوجيات حديثة يبدو وكأنه محاولة متوهمة لاستدراك متخيل للتأخر التاريخي، ونوعاً من خرق المراحل على المستوى السياسي. فالايديولوجيا هنا «تعبير عن الحداثة»[57] إما من حيث أنها مصاحبة لعملية تفكك البنيات التقليدية القبلية ولعملية التحديث فيما يرى بودريار أو من حيث هي رد فعل تجاه وضعية التبعية والدونية التي توجد عليها هذه الدول. والايديولوجيات الوطنية بشقيها الثقافي والسياسي هي التعبير الواضح عن هذه الوضعية بل إن هذه الايديولوجيات من حيث بحثها عن عوامل الوحدة وإهمالها لعوامل الفرقة وتمجيدها للماضي وللأجداد وللتراث، وإضفاءها صورة قدسية على الزعيم الممثل لهذه القيم والمجسد لوحدة الأمة، بل إن وضع الأمة نفسها

(55) - Luc Ferry: **La politique.** P.U.F. 1984. P: 15-16.

(56) - Heidegger: **Chemins.** P: 118.

(57) - Balandier. J: **Anthropologie politique.** P.U.F. 1967. (chep/7).

موضع تقديس سياسي حقيقي هي رد الفعل الأولي القوي لهذه الأمم التي هي في طور النهوض والتخلص من الوضعية الاستعمارية القديمة والجديدة.

الايديولوجيا التي تسود البلدان المختلفة خلال مرحلة الكفاح ضد الاستعمار هي إيديولوجيا كفاحية(ideologie de Combat) [58] غالباً ما تتخذ صبغة إيديولوجيا وطنية أو قومية (Nationalisme) مناهضة للاستعمار ومبررة لهوية ووحدة وتراث الأمة. لكن إجماع كافة الطبقات والفئات الاجتماعية خلال مرحلة الكفاح ضد المستعمر غالباً ما يتوقف بعد إعلان الاستقلال لتدخل البلاد في مرحلة جديدة هي مرحلة الصراع السياسي حول السلطة. والصراع الاقتصادي حول الممتلكات والمداخيل، والصراع الثقافي والايديولوجي حول الأفكار والقيم. في هذا السياق ظهرت الاشتراكية العربية، والاشتراكية الافريقية وإيديولوجيات الطريق الثالث. . . إلخ. كما أن بناء الدولة الجديدة غالباً ما يلجأ إما إلى إيديولوجيا تقليدية أو إلى إيديولوجيا تحديثية أو إلى خليط من الإثنتين لسد العديد من النقائص والثغرات، ويبدو غالباً وكأنه «تعويض عن غياب المجتمع المدني الذي يشكل «القاعدة المادية «للدولة الأمة»[59] وتعبير عن إرادة جماعية في تجاوز التخلف والتبعية وتحقيق التقدم والنمو.

وهكذا فإن مجمل الظروف التي تعيش فيها البلدان المتخلفة توفر كل الشروط لازدهار ونمو الايديولوجيات: الوضعية الكفاحية ضد المستعمر، انفجار دينامية الصراع السياسي على السلطة بعد الاستقلال، فشل التنمية وعدم القدرة على تحقيق النمو الاقتصادي القادر على الاستجابة لحاجيات نمو ديمغرافي يتزايد بنسب هندسية، تفكك البنيات الاجتماعية والاقتصادية

(58) - Arkoun: **La pensée arabe.** P.U.F. (1975) que sais je? N°: 915. P: 107-110.

(59) - Chatelet, F et E.P.K: **Les conceptions politiques du XX siecle.** P.U.F. 1981. P: 507.

والسياسية والذهنية تحت تأثير صدمة الحداثة. لذلك غالباً ما تأتي هذه الايديولوجيات هجينة وتلفيقية، فهي تمتح من النظريات الفكرية والسياسية المهيأة في الغرب بقدر ما تدمج فيها عناصر مستقاة من الواقع والتراث المحليين مما يجعل كلّاً من الحداثة والتقليد يدخلان في علاقة تفاعل عميق بحيث يعبر كل منهما عن قوته من خلال الآخر.

لقد مكنتنا متابعة تطور مفهوم الايديولوجيا وعلاقتها بكل من الاسطورة والحداثة من أن نتبين أن الايديولوجيا، سواء كانت اسطورة او فكراً مستمداً من الدين أو من العلم بمعناه الوضعي، تؤدي دور رابطة فكرية أساسية تشد المجتمع وتسهم في شد أطرافه، وأن هذه الرابطة مرنة ومتحولة في مضمونها وإن ظلت وظيفتها الاجتماعية ثابتة سواء في المجتمعات القديمة أو الحديثة.

الفصل الثاني

الايديولوجيا والسلطة

الايديولوجيا كأساس للمشروعية السياسية:

تكاد الايديولوجيا في الاستعمال اليومي أن تكون مرادفة للسياسة، وكأن الايديولوجيا هي مضمون السياسة وكأن السياسة هي التطبيق العلمي للايديولوجيا. وهذا الترادف لا يخلو من صواب لأن الايديولوجيا مرتبطة ارتباطاً قوياً بالسياسة والسلطة. فكل سياسة وكل سلطة تتضمن إيديولوجيا وتصادر عليها صراحة أو ضمناً، كما أن كل إيديولوجيـا تتضمن نظرة للمجال السياسي وتستهدف في النهاية الوصول إلى السلطة على الأقل لتطبيق واختبار نظرتها. والايديولوجيات التي تدعي أنها لا تهفو إلى السلطة إنما تفعل ذلك من باب التمويه أو الاخفاء أو التستر، لأنه لا وجود لايديولوجيا تعبىء الناس من أجل لا شيء أو من أجل المعرفة فقط لأن الايديولوجيا في جوهرها فكر عملي، تعبوي يهدف إما إلى الحفاظ على العالم الاجتماعي كما هو أو إلى تغييره نحو الأحسن. وبجانب كونها فكراً عملياً فهي أيضاً فكر في خدمة سلطة[1] سواء كانت هذه السلطة قائمة أو في الطريق إلى الاستيلاء عليها، أو آيلة للسقوط.

ترتبط علاقة الايديولوجيا بالسلطة بالمسألة الحيوية والأساسية بالنسبة لكل سلطة سياسية وهي مسألة المشروعية. فالهم الأساسي لكل سلطة هو اكتساب المشروعية، لأن السلطة الراغبة في الدوام وفي البحث عن أساس مكين تشعر ـ بنوع من الحدس الطبيعي ـ بأن السلطة القادرة على

(1) - Redoul: **Langage et idéologie.** P.U.F. 1980. P: 24.

الاستمرار هي السلطة التي لا تقوم فقط على القوة والعنف وانتزاع الاعتراف، بل هي السلطة القادرة على جعل الذوات السياسية تنتج تلقائياً مصادقتها عليها وقبولها بها بحيث لا تكون بمثابة مؤسسة خارجية قائمة على القهر والقسر بل على الرضى والموافقة. ولا نجد من عبّر عن مفارقة السلطة هاته أكثر من جان جاك روسو في «العقد الاجتماعي» حيث يقول: «ليس للأقوى ما يكفي من القوة ليكون دائماً هو السيد إن لم يحول قوته إلى حق، وطاعته إلى واجب»[2]. بل إن كل سلطة تدعي استخراج «فائض قيمة اعتقادي» فيما يقول بول ريكورد (P. Ricoeur) - من رعاياها. و«ادعاء المشروعية بالنسبة لمنظومة سلطوية ما، يتجاوز دوماً الميل إلى الاعتقاد في مشروعيتها الطبيعية»[3].

وبما أن هذا الصنف من المشروعية لا يتم اكتسابه بالعنف الفيزيقي، فإن من الضروري اللجوء إلى نوع من العنف أكثر لطفاً وتهذيباً وخفاءً وهو العنف اللفظي أو «العنف الرمزي». وقد ارتبط خطاب السلطة دوماً بسلطة الخطاب وكلمات السلطة بسلطة الكلمات. إن البيان والبلاغة ليسا فقط ممارسات لغوية ترفية أو جمالية محضة بل هما براعات ذات وظيفة اجتماعية وسياسية. فاللغة أداة سياسية من الدرجة الأولى لأنها هي السبيل إلى التبليغ والاقناع والاستتباع. وكل الاجراءات العملية التي تقوم بها السلطة في أمس الحاجة في النهاية إلى ما يصاحبها من خطاب تفسيري أو تبريري أو تضليلي.

واكتساب المشروعية السياسية يتم في كافة أشكال السلطة إما بالعنف الفيزيقي أو «بالعنف الرمزي» أو بالمزج الرفيع بينهما معاً. فسواء في الكارزمية التقليدية (مثال الخميني) أو في الكارزمية العصرية (مثال عبد

(2) - روسو: **العقد الاجتماعي**. الفصل 3 في حق الأقوى، دار القلم بيروت 1973، ص 39.

(3) - Ricoeur: **Du Texte à l'action**. Seuil 1986. (Texte) 1976.

الناصر) وسواء في الأنظمة السياسية التقليدية القائمة على حماية التقليد والتراث أو في الأنظمة السياسية العصرية القائمة على أساس أهداف عصرية في التحرر والتقدم، فإن اللجوء إلى الايديولوجيا يظل هو الأداة الأساسية لاضفاء المشروعية على النظام واستجلاب رضى الجماهير.

فالايديولوجيا بهذا المعنى ركن أساسي من أركان أية سلطة سياسية وأداة سلطة من الدرجة الأولى، مما يجعلها أمراً لا غنى عنه بالنسبة لأية سلطة سياسية مهما كانت استبدادية أو تعسفية. فحتى الأنظمة القائمة على الاستبداد والنزعة الكليانية والقمع مضطرة لاصطناع إيديولوجيا تبريرية أو تبني إيديولوجيا بإسمها، ومن أجلها يصبح الاستبداد مبرراً و«معقولاً». بل إن الكثيرين يربطون بين الايديولوجيا والاستبداد بمعنى أن الكثير من مظاهر الاستبداد العصري هو استبداد باسم إيديولوجيات معينة ومن أجل انتصارها.

نعلم مع ماكس فيبر أن المشكلة المركزية في السياسة هي مشكلة المشروعية. وقد حصرها في ثلاثة أنواع مثالية: الأولى تقوم على التراث والتقاليد، والثانية تقوم على الزعامة الملهمة (الكارزمية)، والثالثة على العقلانية - القانونية.

وقد أعاد الباحث الأمريكي دافيد إيستون David Easton[4] تعديل هذه الأنواع وحددها في ثلاثة أنواع تعتبر توسيعاً وتحديداً لأسس المشروعية الثلاثة التي حددها فيبر. المكونات الأساسية للمشروعية عند إيستون هي: الزعامة الشخصية والايديولوجيا والشرعية البنيوية، أي الشرعية الدستورية.

وإذا كانت الأنظمة السياسية الحديثة تتجه أكثر فأكثر إلى الانتقال من

(4) - عن: غسان سلامة: **نحو عقد اجتماعي عربي جديد** منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1987.

المشروعية الكارزمية أو الايديولوجية نحو المشروعية البنيوية، باعتبارها سمة أساسية للحداثة السياسية فإن معظم أسس المشروعية السياسية في دول العالم الثالث، وخاصة في العالم العربي، ترتكز إما على أسس كارزمية (حيث يبدو أن الكارزمات ذات الملامح الايديولوجية المستقاة بدرجة أو بأخرى من الاشتراكية آخذة في التضاؤل لحساب زعامات مستمدة بهذا القدر أو ذاك من التراث الديني) أو على أسس إيديولوجية (وخاصة الايديولوجيات الحديثة) إما حديثة أو تقليدية. بل إننا نستطيع اختزال أسس المشروعية إلى ركنين أساسيين: مشروعية بنيوية أو دستورية وقوامها نوع من «العقلانية القانونية» التي تتضمن تحديداً دقيقاً واضحاً للحقوق والواجبات الملزمة لأطراف العلاقة السياسية: الحاكمون والمحكومون والوسطاء (الهيئات التمثيلية). والنظام السياسي القائم على مشروعية بنيوية أو دستورية حقيقية يتعارض بطبيعته مع أي شكل من أشكال تجلي الفرد، لأن جوهر هذا النظام هو المؤسسية ومشروطية القرار. أما الركن الثاني فهو المشروعية الايديولوجية. وهذا الركن في حد ذاته يمكن أن ينبني إما على زعامة شخصية تقليدية أو تحديثية، حيث تتجسد الايديولوجيا الأصلية أو الفرعية في شخص يعتبر حاميها وممثلها والقيّم عليها. نعم قد يميل النظام السياسي القائم على الشرعية الايديولوجية نحو الارتكاز على بعض المؤسسات لكنها على وجه العموم تظل أكثر قابلية للارتباط بالزعامة الشخصية سواء كانت عصرية أو تقليدية، مع ما يرتبط بذلك من ميول استبدادية وغير ديمقراطية.

رأينا أن الايديولوجيا ليست فقط قواماً ضرورياً لسلطة قائمة، بل هي قوام لازم وضروري لأية سلطة، سواء كانت قائمة أو في طور الزوال أو في الطريق إلى الاستيلاء على السلطة، وسواء كانت سلطة تقليدية أو سلطة حديثة. فالسلطة التقليدية القائمة على الاجماع تستمد مشروعيتها إما من الأسطورة أو الدين. أما في المجتمعات التي تخطت عتبة الحداثة فإن

السلطة تكتسب بالتدريج طابعاً زمنياً ودهرياً أكثر وتقيم مشروعيتها على إيديولوجيا دنيوية قائمة على العلم والعقل وتستهدف تحقيق الفردوس الأرضي، وهو ما يدعوه فيبر ـ ضمن تصنيفه الثلاثي لنماذج المشروعية ـ بالمشروعية القائمة على العقلنة القانونية والبيروقراطية. فالمشروعية في البلدان التكنولوجية المتقدمة قد اكتسبت صبغة **إيديولوجيا علمية تقنية**. وقد أبرز هابرماس أن المجتمع الصناعي المعاصر أحل محل التبريرات التقليدية للمشروعية السياسية القائمة على المقدس والتراث تبريرات علمية وتقنية أي إيديولوجيا العلم والتكنولوجيا. وفي ذلك انزياح عن التفسير الماركسي التقليدي الذي يرجع المشروعية السياسية إلى السيطرة الطبقية. فالدولة في المجتمعات المتقدمة لا تمثل الطبقة السائدة بقدر ما هي دولة الفعالية والتنظيم، أي الجهاز الساهر على حسن سير النظام وعلى حسن أدائيته، والذي يضع نصب عينه هدف إبعاد كل مظاهر الخلل التي تلحق بالنظام الاقتصادي الاجتماعي.

لقد تطورت هذه المجتمعات تطوراً كبيراً مس علاقات الملكية وأساليب الانتاج فلم تعد الشرعنة مستمدة من تبرير فائض القيمة بإخفاء آليته كما هو الأمر في المجتمع الليبرالي الأول الذي وصفه ماركس لأن فائض القيمة لم يعد هو مصدر الانتاجية، ولم يعد تملكه هو السمة الأساسية للنظام. بل إن السمة الأساسية لنظام المجتمع الصناعي هو إنتاج العقلنة ذاتها متمثلاً في الحواسيب والمخططات الاقتصادية. وهكذا فقد تحول الجهاز العلمي التكنولوجي إلى إيديولوجيا همّها إضفاء المشروعية على علاقات السيادة والتفاوت الضروريين لأدائية النظام الصناعي[5].

ذلك أن العقلنة التي تحدث عنها فيبر، والتي تشكل جوهر التحول في المجتمعات التي عرفت سيرورة التحديث، مرتبطة بالتشكيل المؤسسي

(5) - Ricoeur: Op. cit. P: 374-375.

للتقدم العلمي والتقني، بالقدر الذي يدخل العلم والتقنية في القطاعات المؤسساتية للمجتمع. وعن طريق ذلك تغير المؤسسات نفسها وتجد المشروعيات القديمة نفسها محطمة. إن إضفاء طابع دنيوي على صورة العالم الموجهة للعمل بل للتراث الثقافي في مجموعه و«نزع الطابع القدسي» عنها هو المقابل للعقلنة المتصاعدة للنشاط الاجتماعي[6].

أما المشروعية السياسية في البلدان المتأخرة تاريخياً فهي مشروعية هجينة يختلط فيها التراث بالمعاصرة والمقدس بالدنيوي. فهناك الأنظمة التقليدية التي ما تزال المشروعية السياسية مستندة فيها على الماضي، والمقدس، وعلى الايديولوجيا والمعايير التقليدية أكثر من أي شيء آخر، وهناك الأنظمة التي اقتنصت إيديولوجيات عصرية وجعلتها مصدر مشروعية وجودها في السلطة الاشتراكية أو التنمية أو التحرير أو غيرها.

فالبلدان المتخلفة التي داهمتها الحداثة عبر الصدمة الاستعمارية التي خلخلت كل بناها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية الموروثة والتقليدية، دخلت عبر هذه الصدمة في عملية أدلجة لا شعورية لتراثها وتقاليدها بأشكال ونسب متفاوتة. فإيديولوجياتها التحديثية تتخذ طابعاً عقدياً واضحاً وتراثها يكتسي بالتدريج صبغة إيديولوجية[7]. وكما يقول هابرماس فإن «الرؤى التقليدية للعالم تفقد قوتها وصلاحيتها كأساطير وكديانات رسمية، وكطقوس تقليدية. وعوضاً عن ذلك فهي تتحول إلى أخلاقيات ومعتقدات ذاتية تضمن الطابع الالزامي الخاص للتوجيهات المعاصرة بالنسبة إلى القيم («الأخلاق البروتستانتية»). وأخيراً فإنها تتعدل ويعاد تأويلها وتصبح إنشاءات ذات وظيفة مزدوجة: نقدية للتراث وتعيد تنظيم

(6) - Habermas: **La technique et la Science comme idéologie.** Gallimard 1973. P: 4-5.

(7) - Schayegan, D: **Qu'est ce qu'une revolution religieuse?** La presse aujourd'hui. Paris, 1982. chap: 5.



مضامينه، وبذلك تصبح قابلة وجاهزة للاستعمال. وعندئذ تظهر الايديولوجيات بالمعنى المحدود للكلمة فهي تحل محل اشكال الشرعنة التقليدية للسيطرة في نفس الوقت الذي تقدم فيه نفسها وتعلن الانتساب إلى العلم المعاصر وتبرر ذاتها كنقد للايديولوجيا[8].

وبقدر ما تكون الايديولوجيا ضرورة سلطوية فهي أيضاً ضرورة أساسية في المجال السياسي حتى لكأن الايديولوجيا تكاد ترادف السياسة ويكاد الصراع السياسي يختزل إلى صراع إيديولوجي. ففي كل مجتمع هناك مجال سياسي، هذا المجال السياسي تملؤه إيديولوجيات وأحزاب واختيارات فكرية وسياسية متعددة. وبما أن المجال السياسي هو مجال الصراع حول تملك وإدارة الخيرات والسلط والرموز فإنه مجال انبثاق الرؤى والتصورات والايديولوجيات المختلفة.

وظائف اخرى للإيديولوجيا في المجال السياسي:

تؤدي الايديولوجيا في المجال السياسي وظيفتين أساسيتين نظرية وعملية. إن الايديولوجيا في عمقها اجتماعية وعملية، فهي ليست نظرية في المعرفة، ولا تهمها الحقائق والمعارف إلا من حيث هي موظفة لخدمة موقع أو سلطة شخص أو هيئة. وهي لا تستهدف تقديم معارف بريئة وخالصة للمنضوين بقدر ما يهمها تعبئتهم وحشو أذهانهم ونفوسهم بالحقائق والمعلومات ليتحركوا في المجال ولينجزوا الأهداف ويكتسحوا المواقع.

ارتباط الايديولوجيا بالأهداف العملية، وتسخيرها للمعطيات النظرية وتبنيها للغة العقل ولمصطلحاتها، يجعلها تضطلع بالوظائف التالية:

(8) - Habermas: Op. cit, P: 33-34.

1 - الاستقطاب:

إن التقاط أكبر قدر من الفاعلين السياسيين المتواجدين في المجال السياسي بإقناعهم بأن هذه الايديولوجيا هي التعبير الحقيقي عن وضعيتهم الاجتماعية وعن أفكارهم وانتمائهم وهي الأقرب إلى مصلحتهم. كما تقوم بتزويدهم باقتناعات تحدّد لهم هويتهم الاجتماعية والطبقية والسياسية وتحدد لهم الأهداف التي يتعين أن يحيوا أو يموتوا من أجلها.

2 - التمييز:

التمييز بين الأنصار والخصوم، بين الأصدقاء والأعداء. إذا كان الاستقطاب هو لف الناس حول رموز معينة صوتية (أناشيد) أو رموزية (أعلام، أفكار، نياشين، تماثيل، كتب) أو شخصية (أسماء، شهداء...) فإن حشد الأنصار يقتضي التمييز بينهم وبين الأغيار سواء كانوا مجرد أشخاص مختلفين عنا أو معنا أو كانوا منافسين أو محايدين أو خصوماً. والآلية الغالبة في عملية الاستقطاب والتميز هي آلية تمجيد الذات والاختيارات الخاصة، وإضفاء صبغة مثالية على الأنا والنحن، وفي نفس الوقت الحط من قيمة الآخر وإضفاء صبغة شيطانية عليه. وهذه الآلية الثنائية أو المانوية، التي تنسب الخير كله والفضل كله للذات والشر كله والسوء كله للغير، آلية دارجة في كل الايديولوجيات إن لم تكن هي العمود الفقري للتفكير الايديولوجي. وسواء تعلق الأمر بإيديولوجيات ذات صبغة دينية أو إيديولوجيات علمانية، وسواء تعلق الأمر بإيديولوجيات ثقافية أو بإيديولوجيات سياسية، وسواء تعلق الأمر بإيديولوجيات كبرى أو بإيديولوجيات مشتقة، فإن هناك دوماً في كل من هذه الايديولوجيات ميلاً إلى إضفاء صبغة مثالية على الذات (Idéalisation) وإلى إضفاء صبغة شيطانية على الآخر[9] (Diabolisation de l'autre).

(9) - Gabel: **L'idéologie**, in Encyclopedie Universalis.



3 - التعبئة وتعيين الأهداف:

تسعى كل إيديولوجيا إلى الاقناع وتكييف خطابها تبعاً لدرجة الانتماء والانضواء. فالخطاب الداخلي الموجه للأنصار والأتباع غير الخطاب الموجه للمتعاطفين، وهو غير الخطاب الموجه للخصوم أو بعبارة أخرى فهو خطاب ملتبس، متعدد المعاني والدلالات والايحاءات والاحالات. وهو خطاب يجمع بين المفهوم والمدلول، بين الاستدلال العقلي والشحن الوجداني، بين العلم والأسطورة، بهدف شحن الأذهان وتعبئة النفوس استعداداً للعمل أي للانخراط في النضال العملي من أجل تطبيق الأهداف. وبما أن الايديولوجيا هي في الغالب فكر في خدمة سلطة صاعدة أو قائمة أو آيلة للزوال، فإن من المنتظر من المنضوي تحت لوائها ألا يكتفي بالاقتناع النظري بل أن ينخرط في الممارسة العملية انتصاراً للايديولوجيا وتطبيقاً لها. فهي تحدد له الأهداف الأساسية التي يتعين عليه التضحية من أجل نصرتها، والتي تشكل الجانب اليوتوبي في كل إيديولوجيا، وذلك من حيث أن الايديولوجيا ليست فقط ذات بعد محافظ بل هي أيضاً ذات بعد تغييري وتجديدي.

4 - الاختزال والتبسيط:

تقتضي التعبئة والشحن، وغلبة المعايير العملية على المعايير النظرية في الايديولوجيا، القيام بتقديم وصفات فكرية جاهزة للفاعلين. ليست غاية الايديولوجيا هي طرح الاشكالات.. وتقديم الأسئلة بل على العكس من ذلك فإن هدفها هو تقديم أجوبة جاهزة وعرض حلول ناجزة. وهذا ما يجعل الايديولوجيا نقيض الفلسفة، على الرغم من الطابع الايديولوجي للفلسفة ذاتها. فالفلسفة مساءلة (Questionnement) كما يقول هيدجر وتجذر في طرح الأسئلة طبق منهج تراجعي راديكالي. ومهمة الفلسفة هي صياغة الأسئلة

أكثر مما هي تقديم أجوبة، فالأسئلة في الفلسفة منبعثة وحاضرة دوماً. أما الايديولوجيا فهي على النقيض من ذلك تعيش حالة استنفار دائم للأجوبة والحلول والاقتراحات لأن ترك الفاعل السياسي في حالة حيرة وشك وتساؤل ستعجل بسقوطه إما في شباك المعسكر المضاد أو في الشلل العملي.

استعجال الأجوبة والحلول وتحويل التفكير الى عملية اختيار بين خانات يدفع إلى ضرورة الغاء كل مظاهر التعقيد في إدراك المجال وإلى اضفاء صورة بسيطة عليه، وذلك بالتمييز بين الأصدقاء والأعداء، بين ما يتعين فعله وما يتعين تركه، بين الوقائع الايجابية والوقائع السلبية. الايديولوجيا تصبح بمثابة دليل عمل موجه للفرد لمساعدته في إدراكه وتصوره وتوجهه.

التبسيط يقتضي الاختزال وإلغاء الفروق الدقيقة بين الأشخاص والأفكار والمهام. بل إن هذه الضرورة تدفع الايديولوجيا على النقيض من ذلك إلى المماهاة المتسلسلة(Indentification enchaine) [10] أي الميل إلى تقليص الفروق المميزة بين أفكار الخصم أو بين الخصوم، وكذا إلى تقليص الفروق بين الأفكار المناصرة أو بين الأنصار. وهذا ما يجعل التفكير الايديولوجي تفكيراً ثنائياً في العمق فهو يلغي طيف الألوان ليحتفظ فقط بالتمييز الأساسي بين الأبيض والأسود.

5 ـ الانتقاء:

بما أن الحكم الايديولوجي في عمقه حكم قيمة لا حكم واقع أو هو حكم واقع متلون بحكم قيمة فإنه يتضمن حكماً متحيزاً مع أو ضد. متحيز مع ما يبرز الفضائل والمزايا وضد ما يبرز النقائص والهنات. تركز الايديولوجيا على الوقائع الايجابية التي هي في صالحها وتتعامى عن الوقائع السلبية التي تكذبها. فهي تقوم بعملية إخفاء وإظهار، إخفاء لما يكذبها ويسفهها وينتقص

(10) - Gabel: **Idéologie I** Tome: I, Anthropos, 1974, P: 37.

منها وإظهار لما يؤيدها ويبرز مزاياها. والانتقاء هو فرز الوقائع إلى إيجابية وسلبية بإخفاء الثانية وإظهار الأولى. ويمكن أن يعم الانتقاء كآلية إيديولوجية ليشمل إدراك الوقائع وغربلة الأحداث والتمييز بين الأشخاص.

والاخفاء والانتقاء يسريان على الآخر كما يسريان على الذات. فالايديولوجيا تخفي نواياها البعيدة كما تخفي على الذات الايديولوجية كل ما يمكن أن يسبب لها قلقاً أو حيرة أو شكاً. وهي غالباً ما تعمد إلى تجميل ما تختاره وإلى تقبيح الاختيارات المضادة.

وعلى وجه العموم فإن الايديولوجيا السياسية تقدم للفرد المنخرط في صراعات المجال السياسي أجوبة حاسمة تساعده على الاختيار السريع والانخراط في إحدى المعسكرات. تدور هذه الأجوبة حول الأسئلة التالية: من أنت؟ ماذا يتعين أن تفعل؟ من هم حلفاؤك وأصدقاؤك، ومن هم أعداؤك وخصومك؟ ما هي الأفكار التي يتعين تبنيها والدفاع عنها؟ فهي بالتالي تقدم الوصفة الجاهزة التي تساعد على التصنيف والاختيار وإخراج الفرد من حيرته وتردده لحفزه على العمل.

6 ـ التبرير:

من الوظائف الأساسية لأية إيديولوجيا تقديم تبريرات وعقلنات لممارسات المنضوين ولاختياراتهم ومواقفهم. وإنتاج التبريرات ليس بالضرورة تقديم تفسيرات وتحليلات بل تقديم تأويلات للوضعية تجعل الممارسات والاختيارات مستساغة مشروعة. وآلية إنتاج التبريرات آلية لا تنتهي، وهي موجهة للمنضوين والمتعاطفين كما هي موجهة للآخرين، ويعتبر جان بخلر J. Baechler إنتاج التبريرات عملية تقتضي إضافة معلومة جديدة في كل مرة حتى يكون التبرير ناجعاً وفعالاً. لكن إضافة معلومة جديدة كل مرة يدخل عنصراً جديداً في المتن النظري والعملي للايديولوجيا ويلغي طهارتها وادعائها للصفاء، كما يؤدي إلى تدشين حرب التأويلات والتأويلات المضادة

مما يتسبب في خلافات وخصامات وما يرتبط بها من ارتداد وهرطقة. لذلك تعتبر عملية التبرير هي السبب الرئيسي في التفرع والتكاثر الايديولوجي[11].

وبإمكاننا أن نميز داخل هذه الوظائف بين الوسائل والغايات بحيث تغلب إحداهما على الأخرى أو يتوازنان أحياناً داخل الوظيفة الواحدة.

الايديولوجيا والمؤسسات:

سواء تعلق الأمر بالايديولوجيات الاجتماعية، أو بالايديولوجيات السياسية أو حتى بالايديولوجيات الثقافية، فإن أمر إنتاج الايديولوجيات وتوزيعها على الأفراد ليس مسألة اعتباطية، ومتروكة للصدفة. بل إن المجتمع ينظم عملية إنتاج وتوزيع الايديولوجيا الرئيسية أو الايديولوجيات الفرعية عبر قنوات ومؤسسات.

وإذا كان البعض يتحدث عن بنية إيديولوجية أو قطاع إيديولوجي أو مجال إيديولوجي فإن هذه الكيانات خاضعة لتنظيم اجتماعي محكم ولتأطير اجتماعي لأن إنتاج الايديولوجيا هو إنتاج للوقود الذي يحرك المجتمع ويشده كبنيان. وإذا كانت هناك إيديولوجيا تلقائية فإنما هي الايديولوجيا التي ينتجها المجتمع تلقائياً عبر مؤسساته الايديولوجية. ونحن نستعمل مصطلح مؤسسات إيديولوجية بدل أجهزة إيديولوجية لأن الأولى تعني كل المؤسسات الاجتماعية المشتغلة بالايديولوجيا في حين تعني الأجهزة الايديولوجية الأدوات التي تتملكها طبقة معينة لإحكام سلطتها وإقرار سيطرتها. فالمدلول الأول مدلول سوسيولوجي في حين أن المدلول الثاني مدلول سياسي ومرتبط بالوظيفة

(11) ـ اعتمدنا في عرض هذه الوظائف على دراسة بخلر حول الايديولوجيا مع ادخال العديد من التعديلات بالاعتماد على Gabel و Kaës بما يجعلها وافية، وشاملة لما أهمله بخلر أو اعتبره جزئياً أو ادمجه ضمن وظائف أخرى. وبصدد النقطة الأخيرة يراجع:

- Baechler: Op. cit. P: 70-79.



السلطوية للايديولوجيا. لذلك هناك من يتحدث عن أجهزة إيديولوجية للدولة وهذا أمر يرتبط بوجهة النظر الماركسية حول الدولة وهو أمر لا يهمنا هنا، وهناك من يتحدث عن مؤسسات إيديولوجية يكل إليها المجتمع أو الطبقة أو الحزب أو الدولة أمر إنتاج أو إعادة إنتاج وتوزيع الايديولوجيا.

إذا كانت الايديولوجيا هي مجموعة التمثلات الاجتماعية والقيم والتوجيهات التي يكونها المجتمع أو النظام عن ذاته بهدف تأطير الأفراد وضبطهم اجتماعياً وجعلهم يتصرفون ويسلكون في تلاؤم معه ومع أهدافه. فإن مهمة المؤسسات الايديولوجية هي إنجاز هذه الأهداف ووضعها موضع التطبيق. فالحديث عن المؤسسات الايديولوجية هو الحديث عن كيفية إنتاج الايديولوجيات، وعمّن ينتجها، وعمّن يستغلها ويستهلكها ويروّجها، وما هي القنوات التي تمر عبرها الدورة الايديولوجية.

فالجديد في البحث حول الايديولوجيا هو اكتشاف قوامها المادي والمؤسسي، بمعنى أنها ليست فقط مجموعة أفكار أو قيم أو تمثلات أو رموز، بل إن كل هذه الأشكال التعبيرية تتشخص في مؤسسات تتولاها بالاعداد والتعهد وتتولى أمر تشذيبها وتوزيعها على نظام اجتماعي واسع.

يميز العديد من الباحثين بين ما يسمونه الأجهزة القمعية والأجهزة الايديولوجية للدولة. وذلك انطلاقاً من أن كل سلطة سياسية تقوم بالضرورة على العنف الفيزيقي وعلى العنف الرمزي. فالثاني ملازم للأول ومكمل أو احتياطي له. وكلا العنفين يتخذ صبغة مؤسسية ويرتبط بقواعد وطقوس. ودور الأجهزة الايديولوجية للدولة هي إعادة إنتاج النظام الاجتماعي كما هو، من خلال وعبر مجموعة من الأدوات أو الأجهزة المدعوة بالايديولوجية.

وهكذا نجد ألتوسير، انطلاقاً من هذه النظرة يقدم لائحة ـ يعتبرها تجريبية وغير وافية ـ للأجهزة الايديولوجية للدولة وتضم الجهاز الايديولوجي الديني، والجهاز المدرسي والجهاز العائلي والجهاز القانوني والجهاز

السياسي والجهاز النقابي والجهاز الاعلامي والجهاز الثقافي[12].

أما روبير فوساري (R. Fossaret) فيقدم في كتابه «المجتمع» (الجزء 3: الأجهزة) لائحة معدلة بنفس العدد، وذلك انطلاقاً من التمييز القوي بين الخطاب الايديولوجي والجهاز الايديولوجي[13].

1 - **الجهاز الكنسي:** فالدين، مثله مثل القانون خطاب إيديولوجي يمكن البحث عنه في مجال محدد، وليس جهازاً، في حين تشكل الكنيسة جهازاً منتجاً وموزعاً للايديولوجيا.

2 - **الجهاز المدرسي:** من الحضانة إلى الدراسات العليا وبشقيه الرسمي وغير الرسمي يمثل أقوى الأجهزة الايديولوجية.

3 - **الجمعيات:** حيث تتموضع التعاونيات المهنية والنقابات والأحزاب وكل الروابط والجمعيات المتجهة نحو التعبير - الدفاعي أو الهجومي، التمردي أو المحافظ - عن مصلحة اجتماعية ما. أي كل الجمعيات التي يربط بينها جميعاً كونها تعبر عن مصالح تجاه أو ضد وأحياناً في سلطة الدولة.

4 - جهاز يمكن أن يقال عنه أنه إخباري لكن أدعوه بجهاز النشر حتى يضم من الناسخين القدماء إلى الاذاعة والتلفزة والكاسيت[14] أو الفيديو.

5 - جهاز ثقافي واسع يضم الفنون والرياضات والملاهي والألعاب والأوبرا

(12) - Althusser: **Idéologie et appareils idéologique d'Etat. In positions.** Ed. Sociales. 1976, P: 82-88.

(13) - Fossaret: **La Societé**. Tome 3: **Les appareils.**

(14) - يرى Bruno Etienne أن من مفارقات الحداثة أن الكاسيت قد لعبت بالنسبة للتيارات الراديكالية الاسلامية نفس الدور تقريباً الذي لعبته المطبعة بالنسبة للكالفينية في أوروبا، أي الحامل المادي للانتشار الايديولوجي. انظر:

- Etienne Bruno: **L'islamisme radical** Hachette 1987, P: 127.

واليانصيب والمتاحف والرسم، والتراجيديا والنوادي الترفيهية والسياحية... إلخ.

6 - **جهاز المساعدة والخدمات:** وهو جهاز اتخذ حجماً كبيراً في المجتمعات الحديثة. ويضم الصحة والاحسان والضمان الاجتماعي. وهو يشتغل كما لو كان لحيقاً للحهاز الكنسي. ويقدم خلاصاً أرضياً أكثر مما يقدم خلاصاً سماوياً.

7 - أجهزة البحث العلمي سواء في الطبيعة أو في المجتمع. لأن العلوم مثلها مثل القانون والدين والفن ذات نتائج ايديولوجية واضحة.

8 - وهناك أشباه أجهزة تقوم بنشاطات إيديولوجية متعددة ونصف متخصصة، وهي المنتديات والمقاهي.

من خلال هذه اللائحة الموسعة يبدو أن فوساري - كما يلاحظ هو نفسه ذلك - قد جمع بين الأجهزة النقابية والحزبية، وأضاف إلى القائمة الأولى ثلاث مقولات هي: المساعدة، البحث العلمي، وأشباه الأجهزة. بينما تغافل عن الجهاز الايديولوجي القانوني والعائلي. فالأول ينتمي إلى الجهاز التشريعي والقانوني. أما العائلة فهي ليست جهازاً إيديولوجياً لأنها ليست جهازاً خاصاً خاضعاً لتقسيم تخصص للعمل، بل إنها تعم المجتمع كله. فهي شكل إعتيادي من أشكال التنظيم الاجتماعي، لها بالبداهة بُعد إيديولوجي، لكنها ليست جهازاً إيديولوجياً. فهي ذات وظائف متعددة، وهي نقطة بؤرية للبنية الاجتماعية[15].

والنقد الذي وجهه فوساري لألتوسير بصدد الأسرة قابل للتعميم. فما اعتبره هذان الباحثان جهازاً إيديولوجياً هو مؤسسة اجتماعية ذات وظائف متعددة.

(15) - Fossaret: Op. cit. P: 41-43.

فالأسرة مؤسسة اقتصادية ذات وظيفة إنتاجية واستهلاكية في السوق الاقتصادية. وهي بالاضافة إلى ذلك مؤسسة اجتماعية بمعنى أنها مؤسسة يتم فيها تنظيم التعاون بين أفراد تجمعهم رابطة دموية وقانونية. وهي بالتالي أداة للامتثال والتكييف الاجتماعي، وهي كذلك مؤسسة سيكولوجية يعاد فيها توزيع الطاقة النفسية للفرد حيث يتم الاستعاضة في هذه الخلية الصغيرة عن مشاعر التنافس والحقد والصراع بمشاعر المحبة والتعاضد تحقيقاً للتوازن النفسي للفرد. وهي كذلك مؤسسة تنظيمية للجنس بمعنى أنها الاطار الرسمي الذي ينظم فيه وبه المجتمع عملية الاشباع الجنسي مقابل الانخراط في المجتمع والامتثال لقيمه وتقاليده. وبالارتباط مع ذلك فهي أداة الانتاج الديمغرافي للمجتمع لتحقيق استمراره. وهي أيضاً مؤسسة دينية وأخلاقية لأنها ركن ديني وأخلاقي أساسي يحقق للفرد شعوره برضى المجتمع والدين. وهي أيضاً مؤسسة ميتافيزيقية يحقق فيها الفرد رغبته في استمرار الفرد والنوع. وهي فوق هذا وذاك مؤسسة إيديولوجية عن طريقها يحقق المجتمع لا إعادة إنتاج نفسه على المستوى الكمي الديمغرافي بل أيضاً على مستوى القيم والعلاقات. فالتنشئة الاجتماعية تتم بالدرجة الأولى في الأسرة وضمنها. ونستطيع استبانة خطورتها في التكوين الايديولوجي والاجتماعي للفرد عندما نتبين المدة الطويلة التي يقضيها الفرد في حضن أسرته، ونسبة الوقت اليومي الذي يقضيه في كنفها.

فالمؤسسات الواردة في القائمة ليست كلها مؤسسات إيديولوجية مائة بالمائة، بل هي مؤسسات متعددة الوظائف. ومن بين هذه الوظائف الوظائف الايديولوجية. وقد سردنا مثال الأسرة كمؤسسة اجتماعية ذات وظيفة إيديولوجية. وهو مثال يمكن تعميمه على كل المؤسسات المدعوة بالمؤسسات الايديولوجية. فالمؤسسة المدرسية مثلاً هي أقرب المؤسسات الاجتماعية إلى كونها مؤسسة إيديولوجية من حيث أن وظيفتها الأساسية هي تزويد زبائنها بمتاع فكري ذي صبغة إيديولوجية، أي يقدم لهم صورة عن

مجتمعهم وعن ذواتهم ويوجه تفكيرهم لصالح الايديولوجيا السائدة. إلا أن المدرسة بالاضافة إلى وجهها الايديولوجي مؤسسة داخلة ضمن تقسيم العمل الاجتماعي. فدورها هو تزويد المتلقي بمعارف وخبرات تؤهله لينخرط بشكل فاعل في المجتمع، وليحصل على عمل في المستقبل. فهي تنتمي - بالمصطلح الاقتصادي - لقطاع الخدمات، سواء كانت هذه الخدمات عملية أو نظرية. هذه بالنسبة للمدارس الرسمية، أما بالنسبة للمدارس الخاصة فهي مؤسسات تجارية هدفها بيع معارف وخبرات لمستهلكين مقابل أداء ثمن معين، لكنها لا تستطيع الخروج من إطار المراقبة والتوجيه الايديولوجي الذي تمارسه الدولة عليها. لذلك نميز بين مستويين في أداتية المؤسسات الاجتماعية: أداتية رئيسية وأداتية ثانوية. فالأداء الرئيسي للمدرسة أداء مزدوج: معرفي وإيديولوجي بجانب أداءاتها الثانوية الأخرى.

لذلك نستطيع المغامرة بالقول بأنه ليست هناك مؤسسات إيديولوجية «خالصة» أو محضة. بل هناك مؤسسات اجتماعية ذات وظائف متعددة من بينها الوظيفة الايديولوجية، نعم قد تكون الوظيفة الايديولوجية أساسية في هذه المؤسسة أو تلك، كما هو الأمر في المؤسسات الثقافية والتعليمية والاعلامية، لكن هذا لا يعني أنها وظيفتها الوحيدة. وهذا ما يجعل الايديولوجيا في العمق فاعلية مرتبطة بمؤسسات اجتماعية أو متشخصة عبرها. وبالتالي فإن المؤسسات الايديولوجية هي كل المؤسسات التي تسهم - بصورة متخصصة في صناعة وتسويق تمثل معين للعالم[16]. قد تكون هذه المؤسسات سياسية صرفة أو مؤسسات اقتصادية أو ثقافية أو إعلامية أو دينية أو سلطوية أو خيرية أو صحية أو بحثية أو ترفيهية أو غيرها. هذا مع التمييز بين المؤسسات الأقرب من حيث طبيعتها إلى الايديولوجيا كالمؤسسات الثقافية والاعلامية والدينية والمدرسية والمؤسسة العائلية، والمؤسسات الاجتماعية الأخرى.

(16) - Fossaret: Op. cit. P: 27.

وإذا كنا قد أطلقنا اسم المؤسسات على مثل هذه التنظيمات فذلك فقط من باب التعميم لأن لائحة المؤسسات هاته تضم جمعيات وروابط، (كما هو الأمر بالنسبة للنقابات) ومنظومات من القواعد (مثل الأجهزة التشريعية)، وعدد من المؤسسات (كالمدرسة) وغيرها.

كما أنه إذا كان المقصود بالمؤسسات لا فقط مجالات إنتاج وتوزيع المنتوجات الايديولوجية، بل أيضاً الصبغة المادية «والشيئية» للايديولوجيا فإن الايديولوجيات ترتبط برموز مادية أخرى كالأعلام والرموز والصور والأشكال والتماثيل والأناشيد والألوان وغيرها.

ومعظم هذه المؤسسات ذات وظائف مزدوجة اجتماعية وسياسية. وبالتالي يمكننا أن نقوم بالتمييز بين المؤسسات ذات الطابع والوظيفة الاجتماعية المهيمنة والمؤسسات ذات الطابع والوظيفة السياسية المهيمنة كالمؤسسات السياسية، والمؤسسات المزدوجة الوظيفة. بل يمكن أن نتحدث عن تكييف كل المؤسسات تكييفاً سياسياً في اتجاه خدمة وترسيخ أسس النظام السياسي الذي تشتغل في إطاره، وذلك بتسخير المكونات الأساسية للمجتمع في اتجاه دعم النظام السياسي.

الفصل الثالث

الايديولوجيا والذات

الايديولوجيا ظاهرة جماعية واجتماعية، فهي اعتقاد جماعي في آراء وتصورات تتعلق بالمجتمع، ومع ذلك، وبالرغم من هذا الطابع البديهي، والأولي لظاهرة الايديولوجيا، فإنها تمس الفرد وتتعلق بالجانب السيكولوجي من حياته. إلا أن هذا البعد الفردي والسيكولوجي للايديولوجيا ظل دوماً في منطقة الظل، وكأن الايديولوجيا لا علاقة لها بسيكولوجية الافراد، بل بالجماعة ذاتها. وقد أدى هذا الاغفال أو الاهمال إلى قيام ثغرة كبيرة في كل نظريات الايديولوجيا، كما أدى على مستوى الممارسة إلى كوارث لا نهاية لها بسبب عدم مراعاة علاقة الايديولوجيا بنفسيات الأفراد، وساهم في تضخيم الأوهام الناتجة عن المزاعم والادعاءات الايديولوجية للأفراد.

ويرجع الفضل في إعادة إبراز هذا البعد الذاتي للايديولوجيا إلى التحليل النفسي وبخاصة إلى الباحثين التحليليين الذين أولوا هذه الظاهرة قسطاً من الاهتمام. فالتحليل النفسي يفيدنا في تحليل علاقة الايديولوجيا بكل من الوعي واللاوعي، وبكل من الذات والموضوع، والواقع والمتخيل، والرغبة والعقل، بالاضافة إلى أنه يقدم أفكاراً ثمينة ضمن استراتيجية الكشف عن الأوهام. فهو يسهم في إبراز علاقة الايديولوجيا بالوهم والاستيهام[1] بالنسبة للذات، ذلك أنه «إذا كان من طبيعة النفس أن تنتج الوهم (Fantasme)، وإذا كان من طبيعة الوهم أن ينتج الايديولوجيا،

(1) - Dadoun, R: **Psychanalyse et idéologie,** in Magazine Litteraire N° 39 (Paris 1987). P: 94.

فإن هذه لن تكون آنئذٍ فقط إنشاءً وهمياً وتأليفاً هلاسياً، بل ستكون ضرورة نفسية حيوية ربما».[2] النقطة الحاسمة التي أسهم فيها التحليل النفسي، بل قلب بها تصور الايديولوجيا، هي مسألة علاقة الايديولوجيا بكل من الوعي واللاوعي، أو الشعور واللاشعور.

1 - الايديولوجيا بين الوعي واللاوعي:

تعرف الايديولوجيا تقليدياً، وخاصة في التراث الماركسي، بأنها «وعي» زائف أو «وعي مغلوط». فالماركسية تندرج في تصورها للايديولوجيا في إطار الفلسفة العقلانية عامة وفلسفة الوعي بصورة خاصة. فالانسان يعي واقعه باعتبار أنه مزود بعقل أو بقدرة إدراكية وما عليه إلا أن يشحذ هذه القدرة ويصقلها ويختبرها ليدرك الواقع كما هو. فلا شيء يفلت من قدرة الانسان ووعيه بما في ذلك أصغر الادراكات. إلا أن التحليل النفسي قد قلب رأساً على عقب منظور فلسفة الوعي المنحدرة من فلسفة الكوجيتو الديكارتية المرتبطة بظهور الفكر الحديث. فالوعي(على وجه الدقة والشعور كمصطلح سيكولوجي خالص) ليس هو هذا المعطى المباشر الذي يحضر الذات أمام نفسها ويجعلها مرآة صقيلة وشفافة أمامها كما يصور لنا الكوجيتو ذلك، بل إن النفس هي جملة عمليات ماكرة تمارس الظهور والخفاء، التستر والتقية والتسلل. لقد أثبت التحليل النفسي أن الانسان ليس كائناً شفافاً أمام ذاته بل إن بينه وبين نفسه - التي يخيل إليه أنه «يملكها» ويتحكم فيها، ويعيها- ألف حجاب وحجاب. ذلك أن هناك «نقطة سوداء» يفلت من خلالها كل شيء وينفتح من ورائها عالم آخر غائب وحاضر بالنسبة لنا في نفس الوقت، عالم يتحكم فينا ويخيل إلينا أننا نعرفه ونحن إنما «نعرف» الشاشة الخيالية التي يلقي عليها بظلاله وأشباحه التي خيل إلينا أنها حقيقتنا النفسية، وإن هي إلا أشباح استطاعت أن تفلت من

(2) - نفس المرجع والصفحة.

الرقيب وتتخذ لغته وتتزيا بزيه. فاللاشعور (أو اللاوعي بالمعنى الواسع) هو هذا «الآخر» الذي يقطننا ويحكمنا ويوجه وعينا دون أن نستطيع التعرف عليه والتحكم فيه. فالوعي ليس إلا وهماً، أي تصديقاً للسراب الذي يلقي به إلينا اللاشعور، ونصدق نحن، بسذاجة أنه وعينا الواضح الشفاف. وبالتالي فإن مفهوم اللاشعور- بالمعنى السيكولوجي الحصري - واللاوعي - بالمفهوم الاجتماعي الواسع، مفهوم يقلب علاقة الذات بذاتها رأساً على عقب. فالذات لا تتملك ذاتها، ولا تعيها كل الوعي ولا تتحكم فيها لأن هناك انشطاراً داخلياً عميقاً في الذات بين ما هي في واقعها، وبين صورتها عن نفسها.

وإدخال مفهوم اللاوعي ذو نتائج في منتهى الخطورة، فيما يخص تصور الايديولوجيا وعلاقتها بالذات والموضوع معاً.

ومن المؤكد أن هذا الادخال يرتبط إلى حد كبير بظهور وتطور التحليل النفسي، وكذا بتطور العلاقة بين الماركسية والتحليل النفسي. يظهر مصطلح « عدم الوعي » بشكل محرف ومحتشم في الماركسية في مقاطع محدودة من نصوص ماركس كقوله: كما لا يمكن أن نحكم على الفرد من خلال صورته عن ذاته، كذلك لا يمكن أن نحكم على عصر من العصور من خلال وعيه بذاته[3].

لكنه يبرز أكثر تحت ريشة فريدريك أنجلس وخاصة في رسائله. ويشكل إدراج مفهوم عدم الوعي إحدى مساهمات أنجلس في تطوير نظرية الايديولوجيا الماركسية والتي يمكن إيجازها في ثلاث نقط:

1 - إبراز الطبيعة اللاواعية للايديولوجيا (بمعنى خاص سنبينه لاحقاً).

(3) - انظر مقدمة مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي لسنة 1859.

2 ـ الاستقلال النسبي للهيئة الايديولوجية، ضداً على كل نزعة ميكانيكية اقتصادية (الطابق الثالث في البنية الاجتماعية).

3 ـ الفعالية النسبية للايديولوجيا. (جدلية الاقتصادي والايديولوجي). ففي رسالة وجهها سنة 1893، إلى فرانز مهرنج يقول أنجلز: «الايديولوجيا عملية يقوم بها المفكر المزعوم بوعيه دون شك، لكنه وعي خاطىء. **إن القوى الحقيقية المحركة التي تدفعه تظل غير معروفة بالنسبة له**، وإلا فإن الأمر لا يتعلق بعملية إيديولوجية».

إلا أن هناك فارقاً كبيراً بين مفهوم اللاوعي أو اللاشعور كما هو وارد في التحليل النفسي ومدلول «عدم الوعي» أو «عدم المعرفة» الذي يصاحب في نظر أنجلس كل عملية إيديولوجية. فعدم الوعي هنا هو عدم وعي بالمحدد الاقتصادي للفكر، بمعنى أن المفكر يعتقد أن الأفكار هي التي تولد الأفكار وتحرك الأفكار. وهو في نظر أنجلس اعتقاد واهم لأن ما يولد الأفكار ليست الأفكار وإنما الوضعية الاقتصادية لصاحبها، أي موقعه الاجتماعي ودوره في الانتاج، لذلك فإن أنجلس عندما يتحدث عن عدم الوعي فإنما يستخدمه بمعنى بعيد كل البعد عن المعنى الوارد في التحليل النفسي.

ويبدو أن المفكر الماركسي الذي وفق إلى إدخال مدلول اللاشعور إلى مجال الايديولوجيا هو ألتوسير، وإن كان غرامشي قد قارب هذا المعنى في تناوله للايديولوجيا إلا أن خلفيته الثقافية وعدم إطلاعه الوافي على التحليل النفسي قد حالا بينه وبين استيعاب هذا المفهوم وكذا إدخاله إلى الماركسية.

وإدخال هذا المفهوم إلى مجال الايديولوجيا لا يخلو من نتائج جذرية على مفهوم الايديولوجيا كما هو متداول في الماركسية نفسها. فالمتعارف عليه في التقليد الفلسفي الماركسي هو أن الايديولوجيا «وعي» لكنها وعي خاطىء أو زائف أو مزيف حسب الموقع الطبقي لصاحبه. إنها وعي بالمصلحة المباشرة

الفردية أو الجماعية للفرد، لكن هذا الوعي بالمصلحة كثيراً ما يتعرض للتحريف والتشويه تحت تأثير أيديولوجيا مضادة تشوه «الوعي» وتحول بينه وبين إدراك مقاصده السنية. وهنا لا بأس من الاشارة إلى مطاطية مصطلح المصلحة كما يرد في الماركسية. فهو تارة يعني مصلحة مادية مباشرة أو غير مباشرة وتارة يعني مصلحة معنوية أو رمزية أو ـ سياسية مباشرة أو غير مباشرة، وتارة يعني مصلحة فردية مباشرة أو غير مباشرة وتارة أخرى يعني مصلحة جماعية أو طبقية مباشرة أو غير مباشرة. والمصلحة هنا يقصد بها آمال موضوعية أو أهداف قصوى أو مكاسب عينية آنية [4].

وبما أن الوعي شفاف، وحاضر أمام ذاته باستمرار فهو لا يمكن أن يخطىء أهدافه إلا إذا تعرض لعملية تضليل من طرف وعي آخر.

إلا أن إدخال مفهوم اللاشعور يقلب المسألة تماماً ويجعلنا أمام وعي غير واع بذاته، لأنه قائم على ذات غير واعية بذاتها. فالقول بأن الوعي واع بذاته ومدرك لموضوعاته وملتقط لمصلحته يجعلنا أمام تصور للايديولوجيا قوامه الوعي والقصدية والخداع، في حين أن حامل الايديولوجيا هو أول «ضحاياها» وأول المصدقين بها. فإذا لم تنطل الايديولوجيا على صاحبها أو منتجها قبل غيره فإنها لا يمكن أن تنطلي على الآخرين. والايديولوجيا البارعة والقوية هي الصادرة عن ذات تتحكم فيها الايديولوجيا لا عن ذات تتوهم التحكم في الايديولوجيا. إن العلاقة بين الايديولوجيا والذات والوعي إذن هي علاقة تحكم وسيطرة، فالذات واقعة في إسار الايديولوجيا ومنشدّة في حبالها وليست الايديولوجيا لعبة كاذبة في يد الذات، وهذا النوع الأخير هو أقرب ما يكون إلى الدعاية السياسية الماكرة المقصودة. أما الايديولوجيا فهي منغرسة ومنغرزة في أعماق الذات، وكأنها جزء من لعبة الذات مع نفسها. فأواصر علاقتها بالذات

(4) - Israël, J: **L'alienation,** Anthropos 1972, P: 568-570.

أعمق من مستوى الوعي والاستخدام الارادي الواعي والماكر، بل هي مشتبكة بالطبقات العميقة للذات أو بما يمكن تسميته بـ «الأنا العميق» أنا الرغبات والخيال والأحلام والاستيهامات في علاقتها المزدوجة بكل من الموضوع والذات.

ومن لم يكتشف هذا البعد اللاوعي في الايديولوجيا لا يستطيع أن يدعي أنه فهم شيئاً في الايديولوجيا ولا يستطيع أن يفسر رسوخها في النفوس وقدرتها على تجنيدها. فعندما نشاهد تعصب الكثيرين لايديولوجيتهم واستعدادهم للتضحية بأنفسهم من أجلها، نلمس أن المسألة لا تتعلق فقط بقناعات عقلية، بل بقناعات وجدانية أقرب إلى السحر منها إلى العقل. وهذه الحقائق الوجدانية التي تقدمها الايديولوجيا للذات وتجعلها تتشبث أيما تشبث ليست مجرد معلومات أو معارف عقلية بل تصبح جزءاً من الاستثمارات النفسية للموضوعات الخارجية (بما في ذلك الأفكار والرموز) وتدخل ضمن لعبة التوازنات النفسية [5] التي تقيمها الذات في مواجهتها لمهامها الذاتية والموضوعية المختلفة. لذلك يتجلى أن المساس بهذه المعتقدات الوجدانية هو مساس بالأنا العميق وبالتابو النفسي لأنه يلامس التوازنات الهشة الداخلية التي تنخرط فيها الذات باستثمار المعتقدات الايديولوجية نفسها.

بأي معنى إذن نقول إن الايديولوجيا لا شعورية أو لا واعية. هل المقصود من ذلك أن الذات لا تعي الايديولوجيا التي هي منغمسة فيها؟ لا يبدو أن الأمر كذلك إذ من غير المعقول ومن غير المنطقي أن نزعم بأن حامل الايديولوجيا لا يعي مضمونها. إن ما لا تعيه الذات المستثمرة للايديولوجيا والمستثمرة فيها ليس هو محتواها ودلالاتها البينة بل اندغامها في البناء النفسي التحتي واندراجها في لعبة القوى داخل الذات. فالايديولوجيا، كما أبرز العديد من

(5) - Baranger, W: **Le Moi et la fonction de l'idéologie**, in La psychanalyse. P: 183.

المحللين النفسيين، تعاش هي ذاتها كموضوع[6]، وتنخرط في البنية النفسية للفرد. فاللاوعي هنا ليس لا وعياً معرفياً بل هو لا وعي سيكولوجي أي لا يتعلق بالمضامين بقدر ما يتعلق بالأشكال والتوظيفات.

وقد حاول فرويد سنة 1904 في «علم الأمراض النفسية في الحياة اليومية» «أن يطبق التحليل النفسي في دراسة الايديولوجيا» بترجمة الميتافيزيقا إلى «ميتاسيكولوجيا»، واعتبر المعتقدات الأسطورية وأشكال السحر بمثابة «إسقاط لعمليات لا شعورية». فالأنا يحصل على إيديولوجيته عبر سلسلة من التماهيات الاجتماعية[7].

في هذا النص الذي يتحدث فيه فرويد صراحة عن الايديولوجيات نلاحظ أن مؤسس التحليل النفسي لا يقول شيئاً عن مضمونها بل يكتفي بربطها بالأنا الأعلى الذي يعتبر مصدرها أو مستودعها، وأنها تنشأ فيه عبر سلسلة من التماهيات، وأنها بالتالي تشكل عنصراً أساسياً في السيرورة الجماعية والفردية، وذلك بتوسط وظائف الأنا الأعلى والأنا في الجماعات المنظمة. وتعود هذه الوظائف إلى التراث والماضي وأحكام القيمة، وهي وظائف ملاحظة الذات (Auto-observation) والوعي الأخلاقي، ووظيفة المثال[8].

وبعد استعراضه لمحتويات النصين الموجودين في «المحاضرات الجديدة» حول الايديولوجيا يرى Kaës أن هذين النصين يقدمان العناصر الأولية لنظرية فرويدية في الايديولوجيا. بحيث يمكن من خلالهما أن نستنتج وجود ثلاثة محاور للبحث في موضوع الايديولوجيا:

(6) - المرجع نفسه، ص 187.

(7) - المرجع نفسه. ص 185.

(8) - Kaës. R: **L'idéologie, Etudes psychanalitique.** Denpël. P: 2.

1 ـ الايديولوجيا هي بمثابة وظيفة للمثال. فهي تشكيلة وهم في ولاء للأنا الأعلى ولمثال الأنا.

2 ـ الايديولوجيا رؤية كلية للعالم، تشكيلة فكرية نسقية وخاطئة، إنها انحراف لفعل التفكير، حيث الرؤية ـ التصور الديني للعالم يقدم نموذجاً لذلك.

3 ـ الايديولوجيا وظيفة اجتماعية ضرورية للوجود الجماعي، فهي متجذرة في الحياة النفسية، وهي تشغل وتؤدي وظيفتها كتشكيلة نفسية نشأت تحت تأثير الحضارة[9].

أما بيار أنسار فيميز في مقالة «المقاربة التحليلية للايديولوجيات»[10] (1983) بين أربعة اتجاهات لمساهمة التحليل النفسي في دراسة الظاهرة الايديولوجية: التحليل النفسي للمنظومات الرمزية أو الايديولوجية، والتحليل النفسي لوظائف الايديولوجيا في المؤسسات، وفي الذهنيات، وفي التحولات الاجتماعية الثقافية.

فالتحليل النفسي للمنظومات الايديولوجية يعني تحليلها كما يحلل خطاب المريض، وذلك بمحاولة إبراز البنية اللاواعية لايديولوجية ما وتناقضاتها وأشكال حلولها. مثال ذلك دراسة Besançon للثقافة الروسية ودراسة Legendre للنزعة القومية.

ويوضح أنسار أن فرويد هو أول من مارس التحليل النفسي لوظائف الايديولوجيا في المؤسسات عندما درس في كتابه «السيكولوجيا الجماعية

(9) Kaës. P: 8-9.

(10) P: Ansart: Approche psychanalitique des ideologies. In **Analyse de l'idéologie** (ouvrage collectif). Galilé 1983. P: 116-122.

وتحليل الأنا» (1920) دور الايديولوجيا السياسية أو الدينية في إحداث التماسك أو التفكك في المؤسسات، ويقدم كمثال على ذلك الجيش والكنيسة، مبيناً وظيفة الايديولوجيا في تكثيف التبادلات الاجتماعية ودورها في إحداث التماسك داخل الجماعة عن طريق استعادة توهمية للموقف الأوديبي، وعن طريق تقوية الشعور بالذنب.

أما التحليل النفسي للذهنيات فيقوم على تحليل المشاعر السائدة في ثقافة معينة ودورها في الممارسات الاجتماعية وتحليل عنف العواطف الوجدانية المستخدمة في أهواء جماعية، أو المقارنة بين الحالات الذهنية الفردية المختلفة، بما فيها الحالات المرضية العصابية والذهانية المختلفة، وبين الحالات الذهنية الجماعية.

وهناك اتجاهات تحليلية نفسية ركزت على دراسة التغيرات استجابة للنقد الموجه للمقاربة التحليلية والذي يتلخص في أنها لا تفيد إلا في دراسة حالات الثبات لا في دراسة حالات التغير. وأوضح مثال على ذلك دراسة A.Stephane[11] لثورة الطلاب في فرنسا في سنة 1968.

وينتهي أنسار إلى خلاصة مفادها أن المقاربة التحليلية النفسية للايديولوجيات لا تطرح نفسها كندّ للمعالجات التاريخية والاجتماعية بل إنها تكمل مختلف التفسيرات.

وبقدر ما تتخلى المقاربة التحليلية عن نزعتها التحليلية المبالغ فيها، وتركز على تكملة التفسيرات الاجتماعية التاريخية وعلى تجاوز الفواصل الحادة بين الفروع المعرفية فإنها تكون قادرة على أن تقدم الكثير لعلم الايديولوجيات.

وقد قام Kaës بتصنيف الاتجاهات التحليلية الكبرى، في دراسة الظاهرة

(11) -Stephane, A: **L'univers contestationnaire.** Etude psychanalitique. P.B. payot 1969.

الايديولوجية من منطلقات منهجية ومفهومية تحليلنفسية بعد فرويد، إلى ثلاثة أبواب كبرى نعرض لها فيما يلي :

الباب الأول ـ الايديولوجيا ووظيفة المثال

لقد درست الايديولوجيا كوظيفة للمثال في أعمال P. Schilder[12] 1936 و A. Greem في بحثه المنشور سنة 1969 بعنوان «الجنس والايديولوجيا لدى ماركس وفرويد»[13] و J. Chasseguet-Smirget التي جعلت من الايديولوجيا أحد «أمراض المثالية» وذلك سنة 1973 بعنوان «دراسات في مثال الأنا، مساهمة في دراسة مرض المثالية»[14] (L'idéalité) و W. Baranger «الأنا ووظيفة الايديولوجيا»[15] 1959 ، وكويمبرا دوماتوس (1963) في مقالته «حول الايديولوجيات»[16] وقد اقترح الأخيران ربط الايديولوجيا، من حيث هي تشكيلة للأنا، مع الهيئات المثالية في الشخصية (الأنا المثالي ـ مثال الأنا، الأنا الأعلى).

وقد درس Green العلاقة بين الايديولوجيا ووظيفة المثال. وانطلاقاً من التمييز السائد لدى فرويد بين الموضوعات الواقعية والموضوعات المثالية فإن وظيفة المثال ستستقر في الحالات التي يكون فيها إشباع الدوافع إشباعاً مباشراً أمراً غير ممكن. فوظيفة المثال هي الانعكاس السلبي لحذف الهو. والأمثلة الأولية (L'idéalisation primaire) هي هذا الاشباع السلبي المحصل عليه

(12) في كتابه: The analysis of idéologies as a psychother apeutic method especialy in group treatement.

(13) ـ المنشور بمجلة: Etudes frondiennes. 217-187. 1-2.

(14) المجلة الفرنسية للتحليل النفسي XXXVII 6-5، ص: 735-929 .

(15) ـ مجلة التحليل النفسي باريس 1959، العدد 5. ص 183-193 .

(16) ـ المجلة الفرنسية للتحليل النفسي XXXIII.

بواسطة الاضفاء النرجسي لقيمة على كمال من الكمالات. ويرى غرين أننا إذا أردنا الخروج من النظر إلى الايديولوجيا كتضليل وتشويه فإن علينا أن نستبد لها بتصور لا تلعب فيه هذه الأخيرة دوراً سلبياً ولا إيجابياً، لا طيباً ولا رديئاً بل فقط من خلال دورها ووظيفتها. فالايديولوجيا في هذا المنظور عبارة عن بنية إضفاء طابع مثالي (أمْثَلَة) أو هي تحقيق رغبة نرجسية بواسطة الوهم (أو التوهم أو الاستيهام)[17].

أما W. Baranger فقد ميز في مقاله السابق الذكر بين مثال الأنا والأنا المثالي، وهو التمييز المعروف في التحليل النفسي مع نونبرغ ولاكان ولاغاش. وهو يركز بالخصوص على العلاقة بين الايديولوجيا ومثال الأنا، أي على المظاهر الادماجية والنقدية والخلاقة التي تقوم بها الايديولوجيا والتي هي متوازنة عن التعديل الناتج عن التماهيات الأوديبية والتي يسهر عليها الأنا الأعلى. وقد استلهم Baranger أفكار فرويد حول وظائف الأنا وجعل من هذا الأخير المركز المفضل للعمليات الايديولوجية. فالأنا في مظاهره الواعية يتحكم في الايديولوجيا. وهذه الأخيرة تضع نفسها في خدمة الوظائف الآنوية في المعرفة والعمل وأيضاً في عدم المعرفة والدفاع. كما أنها أيضاً تضع نفسها في خدمة الأنا من حيث أنها تمكّن من استيعاب واستدماج مطالب الهو والأنا الأعلى والواقع والتوهمات والعلاقات مع الموضوعات ضمن بنية منسجمة خاضعة بمرونة لكل من اللذة والواقع[18].

الباب الثاني ـ الايديولوجيا كمعرفة خاطئة:

يستلهم من بعض أعمال فرويد أن الايديولوجيا أشبه ما تكون بمعرفة وتمثلات مرضية أو مريضة، أي فكر خاطىء. ومثل هذه الآراء نجدها عند

(17) - Green, op. cit. P: 10

(18) - Baranger. op. cit. P: 149.

جوزيف غابل في كتابه «الوعي الخاطىء»(1966) و «إيديولوجيات» (1974) حيث عالج الايديولوجيا باعتبارها وعياً خاطئاً وشكلاً من أشكال التشيؤ، وذلك انطلاقاً من مقومات ومصطلحات مستقاة من الطب النفسي ضمن إشكالية لوكاتشية.

أقوى محاولة في هذا الباب هي محاولة A.Besançon [19] التي تركز على دراسة العلاقة بين الرغبة والمعرفة. فالرغبة في المعرفة التي تنتاب الطفل في المرحلة الأوديبية هي رغبة في التعرف على رغبة الأم. والحصول على هذه المعرفة يقود الطفل إلى فكّ تماهيه القضيبي ويجعله يكتشف أنه ليس لا موضوع ولا سبب رغبة الأم. فالرغبة هنا تصطدم بالممنوع والانتهاك. وفي الوقت الذي يشبع فيه الطفل رغبته في المعرفة تجد الرغبة نفسها منصدمة مع حقيقة المعرفة، وهي أن ما تتم معرفته تفقده الرغبة وتنفر منه. وهذا الموضوع الأول الذي تفقده الرغبة في المعرفة لا يمكن تعويضه إلا فيما بعد من طرف موضوع آخر تماماً. هذه التجربة الأساسية في حياة كل إنسان تتحكم لا شعورياً في موقفه المعرفي وميله الايديولوجي ذلك أن هذا التوتر والانفصال بين المعرفة والرغبة إما أن يؤدي إلى الانسحاب العصابي إلى الوضعية الانحرافية كما تمثلها الصنمية Fetichisme، أو إلى الوضعية الذهانية المتميزة بإنكار الواقع، أو إلى انمحاء كل من الأنا والواقع لحساب تحقق الرغبة في عالم هذياني يحل فيه شبح الواقع محل الواقع. وهذه الأصداء النفسية الناجمة عن مركب أوديب تشكل لدى كل فرد نواة الموقف الايديولوجي والمعرفي الذي سينمو فيما بعد في أحد هذه القوالب.

وترجع أهمية محاولة بوزانسون إلى أنها تقدم أساساً صلباً للبحث في الايديولوجيا، وتثير قضايا في غاية الأهمية حول علاقة الرغبة بالمعرفة والحقيقة (والايديولوجيا بالتالي) والعلاقة بين هذه الأطراف.

(19) - Besançon, A: **La psychanalyse dans ou devant l'idéologie** in: Histoire et experience du loi. Flammarion. 1971.



محاولة بوزانسون هاته تولي كل الأهمية للمعرفة والتمثل في علاقتهما بالايديولوجيا، وتتناسى دور ظروف العمل والحركة وخاصة الاجتماعية منها والتاريخية، وهذا العنصر هو الذي سيركز وليم رايخ اهتمامه عليه.

الباب الثالث ـ الوظيفة الاجتماعية النفسية للايديولوجيا عند رايخ:

ظلت الماركسية تولي العوامل الاقتصادية الاجتماعية كل الأهمية، وتعتبر العوامل النفسية مجرد ملحق هامشي تابع بينما فعل التحليل النفسي عكس ذلك إلى حد ما، وهذا ما اقتضى اكتشاف هذا المجال الوسيط الذي يحدث فيه التفاعل بين ما هو نفسي وما هو اجتماعي. وفي هذا الاطار تندرج محاولات وليم رايخ في الأربعينات من القرن الحالي.

في إحدى «محاضراته الجديدة» حول الهيئات المختلفة للشخصية النفسية» (1932) يأخذ فرويد على التصور الماركسي للايديولوجيا إهماله لتأثير العنصر النفسي وخاصة الأنا الأعلى ويقبل فرويد باستقلال نسبي للايديولوجيا بالقياس إلى الشروط الاقتصادية.

ينطلق رايخ من هذه الملاحظة نفسها وهي المسافة القائمة بين الوضعية الاقتصادية والايديولوجيا، فهو يأخذ على الماركسية إقامتها لحائط سميك بين الكيان الاقتصادي والكيان الايديولوجي، وادعاءها أن إيديولوجيا الناس ووعيهم لا يتحدّدان إلا بالكيان الاقتصادي وبهذا تنتهي إلى إقرار علاقة ميكانيكية بين الاقتصاد والايديولوجيا.

أما رايخ فيود بالضبط إجلاء التأثير العكسي للايديولوجيات على الاقتصاد مؤسساً نوعاً من **السيكولوجيا السياسية** التي تبحث دور «العنصر الذاتي في التاريخ»، والتي تسعى كذلك إلى تجلية البنية الذهنية أو المزاجية للبشر، والبنية الايديولوجية في فترة معينة. فالايديولوجيا «قوة مادية» قادرة على تغيير مجرى التاريخ، «وهي ليست فقط انعكاساً لنعمليات الاقتصادية بل إن

وظيفتها أيضاً هي تجذير البيئة الاجتماعية في البنيات النفسية للناس في المجتمع» والبنية النفسية لأفراد التشكيلية الاجتماعية، هي في النهاية تابعة للبنية الاجتماعية للمجتمع. وهكذا فإن خطاب فرد في المجتمع هو خطاب مزدوج، فهو في الوقت نفسه خطاب الايديولوجيا السائدة والقمع، وخطاب الرغبة، خطاب الذات المندرجة في صراع ضد هذا المجتمع، وبعبارة أخرى فإن هناك قمعاً مزدوجاً، الأول خارجي مصدره البنية الاجتماعية، التي هي في حاجة ـ لكي تستمر ـ إلى هذا القمع، والقمع الثاني داخلي يجعل الذات وكأنها أمام حاجاتها ورغباتها، لا تطلب شيئاً وليست بحاجة إلى القمع الخارجي[20].

لكن تعمق رايخ في تشخيص التفاوت يقوده إلى الانزياح عن الدائرة الفرويدية قليلاً. فهو يقر بعد ماركس وأنجلس، بوجود تفاوت بين التطور الاجتماعي والحاجات الأصلية والفطرية للكائن البشري. ويرى أنه ظهرت خلال التطور التاريخي حاجات ورغبات ثانوية لا يمكن إشباعها إلا بإشباعات بديلة أي ببدائل اجتماعية ثقافية بدل الاشباع بالموضوعات الواقعية. وهنا يظل قريباً من فرويد لكنه ينزاح عنه عندما يجعل التشكيلات الاجتماعية وحدها هي المسؤولة عن هذا التطور الثانوي. فالايديولوجيا إذن هي مفعول هذا النقص أو الخصاص وهذا الابدال.

ينزاح رايخ عن الخط الفرويدي الرسمي عندما يعتبر الايديولوجيا نتيجة خصاص ونقص إذ إنها إذا كانت كذلك فإن الخصاص والنقص قابلان للملء لا فقط على المستوى الاجتماعي بواسطة إعادة التوازن بين الحاجة أو الطلب من جهة والانتاج والاستهلاك من جهة ثانية، وكذا بواسطة القضاء على استغلال الانسان للانسان، بل إنه خصاص قابل للملء على المستوى السيكولوجي كذلك بواسطة إبعاد اللامعقول وذلك بعد القضاء على المجتمع البورجوازي

(20) - Kaës. p: 19.

الأبوي القمعي الذي هو مصدر وأساس الأزمة الأوديبية واللاشعور المنحرف[21]. فالقضاء على الشروط الخارجية السيئة سيهيء أحسن الظروف لازدهار الداخل وتفتحه دون عوائق أو مثبطات.

والتركيز على العوامل الاجتماعية من طرف رايخ يبعده أكثر عن التحليل النفسي الذي يرى أن القمع والحرمان ملازم للانسان ومكون من مكوناته وليس راجعاً فقط إلى جملة شروط اجتماعية. فالانسان في منظور التحليل النفسي يعاني على المستوى البدائي من هذا الخصاص بفضل تكوينه البيولوجي الهش، وخوفه الفطري من الانفصال عن الموضوع، وهو الجرح النرجسي الأولي الذي لا يمكن محو ذكراه، كما يعاني على المستوى الثاني من عدم مقدرته على تحقيق اتصال جنسي بالطرف المقابل من الوالدين.

في نظرية الايديولوجيا عند رايخ إنكاران: إنكار للخصاء ولفقد القدرة النرجسية الكاملة، وإنكار للدوافع العدوانية. فالصراع بين الدوافع قد تم نقله في نظرية رايخ إلى التعارض بين العضوية والوسط الذي يعيش فيه وهو تعارض ينتهي بمجرد القضاء على الشر الآتي من الخارج[22].

وهكذا ينتهي رايخ وخاصة في مرحلته الأخيرة إلى إلغاء المساحة النفسية بإنكاره للاستيهام، وإلى إعطاء الامتياز لمجالين متجاورين بدون وسيط: مجال صراع الطبقات ومجال البيولوجيا والأورغون(*).

وفي أحسن الأحوال فإن النفس هي مجال انطباع المؤثرات الخارجية وليست مجال الفعل فيها، وبذلك فإن رايخ لم يستطع الخروج من التصور

(21) - Kaës, P: 20.

(22) - Kaës, L'idéologie, P: 20.

(*) طاقة نفسية حيوية ادعى رايخ اكتشافها في مرحلته الفكرية الثانية.

الماركسي الذي يلغي التكوينات النفسية الوسيطة رغم انطلاقه من انتقاد النقص الماركسي بهذا الصدد، فنراه يتحدث عن نفسية مفقرة، مشطورة ومسطحة، أي عن مجرد عنصر تابع للعنصر الاجتماعي القامع. هذا في الوقت الذي نجد فيه معظم الاتجاهات التحليلية الأرثوذوكسية تركز على الطابع «الداخلي» للصراع، وتحجمه بحجم أطروحة الهشاشة البيولوجية الملازمة للانسان منذ الميلاد. فهي بالمقابل تختزل العنصر الاجتماعي إلى كونه مجرد إنسقاط للصراع الداخلي بحيث يكون هدف التحليل النفسي هو التخلص من مثل هذه التماهيات والقضاء عليها[23].

بعد ذوبان الجليد بين الماركسية والتحليل النفسي الذي ساهمت فيه محاولات رايخ بقسط وافر، تطورت الدراسات السيكولوجية الاجتماعية في فرنسا(بونتاليس وأنزيو) (Pontalis Anzieu)، وفي أنجلترا (W.R.Bion) وفي امريكا، واتجهت اكثر إلى الربط بين الجماعة والتمثلات، وإلى الحديث عن ذهنية الجماعة والنشاط الذهني الجماعي في الوقت الذي تطور فيه فرع جديد من التاريخ هو تاريخ الذهنيات (فيفر - بروديل - دوبي).

أما روني كييس R. Kaës، الذي تخصص من بين كل التحليليين في دراسة الآلية النفسية للايديولوجيا. فقد ركز على دراسة الايديولوجيا بإجراء نوع من الدراسات الميدانية أو الأبحاث السريرية حول الايديولوجيا[24]. فهو يحاول أن يدرس تأثير الجماعة على تبين وأدائية وإبداعات النفس، لا في اتجاه واحد يعتبر الجماعة عاملاً خارجياً بالنسبة للنفس بل بافتراض أنه توجد تشكيلات وسيطة منها الصورة المتكونة عن الجماعة في نفسية الفرد وكيفية استثمارها من طرف النفس. فالجماعة في هذا المنظور ليست فقط انخراجاً للبنيات النفسية وموضوعاً أو شكلاً من أشكال النفس بل هي أيضاً إطار النفس

(23) - Kaës, L'idéologie, P: 21.

(24) - Kaës, Op. cit. P: 24.



وعملية ضرورية للحياة النفسية كالجسم تماماً. فالجماعة هي كالجسم تماماً، ضامن النفس ومسيرها وآمرها.

ودراسة Kaës هاته حول الايديولوجيا تعالج مستويات ثلاثة: الجسم، والنفس، والجماعة في تداخلها وتشابكها واستثمارها المتبادل. وفي هذا الاطار تظهر لا فقط كتشكيلة أمْثَلَة (Idéalisation) أولية أو كتنظيم انحرافي للعلاقة مع المعرفة، أو كإنشاءات فكرية دفاعية، أو كتجريد إنكاري. نعم إنها يمكن أن تعالج من كل هذه الزوايا لكن ذلك لا يفيدنا كثيراً عن وظيفتها في التمفصل مع الجماعة وفي أجهزتها المختلفة[25].

وهكذا تتم معالجة الايديولوجيا كموقف وكذهنية. والمقصود بالوضعية أو الموقف (La position) هنا التنظيم النموذجي للتشكيلات النفسية، وللعلاقات مع الموضوع، وللآلية الدفاعية وللبنيات التماهوية القائمة على أشكال القلق الأساسية، والتي يمكن من خلالها فهم دور وظيفة المثال. أما الذهنية فهي نتيجة فعل عملية إضفاء الطابع الذهني (Mentalisation) أي العمل النفسي في إنشاء التمثيل (أي الحضور) والترابط. وهو عمل لا يمكن أن يتم إلا في إطار الجماعة.

وقد قام Kaës بأبحاث سريرية حول الايديولوجيا ووظائفها الفردية والجماعية بالتعاون مع D. Anzieu. ونشر نتائجها سنة 1976.

ثم طوّر أبحاثه في استقلال فيما بعد منطلقاً من تعريف إجرائي للايديولوجيا مؤداه أن «الايديولوجيا تشكيلة حدود، وترابطات النفس والجسم والجماعة، وهي تشكيلة خاصة بالأنا، تشكيلة رغبة لا شعورية في اشتقاقها المزدوج الجسمي والجماعي، إنها موقف (أو وضعية) وذهنية قاعدية في ترابط النفسية بالجماعة[26].

(25) - Ibid, P: 25.

(26) - Ibid, P: 33.

ويعلن Kaës بعد تركيزه على الوضعية الايديولوجية بجانب الذهنية الايديولوجية، استعارته للمفاهيم الأساسية التي يستعملها في أبحاثه من ميلاني كلاين M. Klein. فهو يقدم الأدوات الخاصة بتحليل اللحظات الذهانية في الجماعات والمؤسسات، وبفهم عمليات تكون الأفكار، وتكون منظومات الفعل. وهذه المفاهيم الكلاينية الأساسية المستعملة في هذا المجال هي: التماهي الاسقاطي والاجتيافي، انشطار الموضوع، القلق ذو المظاهر أو الميول العظامية - الفصامية، والانهيارية، الأمْثَلة، عـلاقات الموضوع الداخلية[27].

يلخص Kaës حدود الاشكالية السيكولوجية للايديولوجيا في ثلاثة محاور كبرى، علاقة الايديولوجيا بالمثال (L'idéalogie) سواء تعلق الأمر بمثال الأنا أو بعملية الأمْثَلة التي تقوم بها النفس تجاه الموضوعات الجيدة أو تجاه القيم أو تجاه بعض الأشياء حيث تكون الايديولوجيا(أو ما يمثلها) موضوع حب يخضع للسيكولوجيا الغرامية. ويتضمن هذا الموقف إضفاء طابع مثالي على الموضوعات السيئة ذاتها واعتبار الموضوع المضطهد موضوعاً مثالياً كأن الأمر يتعلق بعملية «تماهي مع المعتدي»[28].

المحور الثاني هو علاقة الايديولوجيا بالصنمية (L'idologie) أي الانجذاب نحو صنم أو تميمة، وكذا علاقتها بالدفاعات الانحرافية حيث تلعب الايديولوجيا دور الشيء الطفولي أو اللعبة (Fétiche infantile)، أو تمثل رمزياً قطعة من جسم الأم. وفيما يخص علاقة الايديولوجيا بالاشكالية الانحرافية، يرى Kaës أن الايديولوجيا وعلى الأخص شقها الصنمي (L'idologie) تحاول أن تمارس تحويلاً مستحيلاً وتضفي طابعاً الهياً على الكلام الانساني فتجعله

(27) - Ibid, P: 34.

(28) - Ibid, P: 164-165.

كلاماً خالداً، وعقلاً خالصاً، وحقيقة بدون جسم. والفرضية التي انطلق منها كايس منذ سنة 1971 أي منذ بداية أبحاثه حول الجماعات ونفسية الجماعات هي أن الانحراف الصنمي يقدم مثالاً بنيوياً للبحث التحليلي في عمليات الايديولوجيا ووظائفها. وليس معنى ذلك أن الايديولوجيا هي نوع من الانحراف الجنسي، بل فقط أنها تستعمل، في إعدادها وفي علاقتها بالمعرفة وباللامعرفة، الآليات الأساسية للدفاع والاستمار الملحوظة في دراسة الانحراف، وهي: الإنكار، الإنشطار، التقدير النرجسي الزائد، التحويل، الإختزال، الإنغلاق والتكرار[29].

المحور الثالث هو علاقة الايديولوجيا بالفكرة (L'idéologie) أي بالقوة الكلية للفكرة، وعلاقة الفكرة بالواقع وخاصة عندما تحل الفكرة محل الواقع كما يتجلى ذلك في بعض المواقف الفلسفية وفي موقف المراهقين عندما يستعيضون عن الواقع بمنظومة الأفكار التي يكونونها عنه، وفي الأفكار المتكلسة (كما يدرسها غابل)[30].

كما يدرس Kaës وظائف الايديولوجيا في الجماعات، وهو الجانب الذي يهمنا أكثر لأنه بمثابة تركيب لكل التحليلات السابقة. ولا بد من الاشارة هنا إلى أن المؤلف يدرس الظاهرة الايديولوجية عبر مستويات أو أوجه:

1 - الايديولوجيا كموقع أو موقف أي نوع من التنظيم للتشكيلات النفسية للعمليات والعلاقات مع الموضوع.

2 - الايديولوجيا كسيرورة وإطار أي كخلفية ضمنية للعديد من العمليات (التمثل والفكر والعمل والعلاقات بين الأشخاص والعلاقات الاجتماعية).

(29) - Ibid, P: 170.

(30) - Ibid, P: 186-204.

3 ـ الايديولوجيا كمنظومة أفكار مجردة، واعية أو غير واعية تشتغل كموضوع للاستثمار. فالمنظومة تعبر عن التوهمات اللاواعية وعن العلاقات مع الموضوعات، كما أنها تقابل مرحلة إعداد الموضوعات المثالية. وهذا الطور من الاعداد يمكن أن يعتبر مسؤولاً عن صلابة المنظومة وعن وظائفها الدفاعية.

4 ـ أخيراً الايديولوجيا كذهنية أي كإطار ذهني لفرد أو جماعة أو مجتمع والذهنية تتشكل من تمثلات وأفكار منسقة إلى حد ما ومن عمليات منطقية[31].

2 ـ الوظائف السيكولوجية للايديولوجيا:

رصد R. Kaës وظيفة الايديولوجيا[32] في الجماعات المحدودة انطلاقاً من تصوره للايديولوجيا كتنظيم معرفي ذي صبغة نسقية يؤدي وظائف سيكولوجية متعددة في ارتباطها بمكوناتها الثلاثة في نظره: الأفكار والمثال والصنم.

في مقاله المسمّى «سيرورة ووظائف الايديولوجيا في الجماعات» المنشور سنة 1971 بمجلة «منظورات تحليلنفسية» يتحدث Kaës عن ستّ وظائف. أما في الكتاب الصادر سنة 1980 بعنوان «الايديولوجيا، دراسات تحليلنفسية»، فيتحدث عن سبع وظائف إذ قام بتفكيك الوظيفة الخامسة الواردة في المقال واستخرج منها وظيفتين. وسنحاول القيام بعرض لهذه الوظائف بمراعاة ما ورد في المقال والكتاب مع التركيز على الجانب السيكولوجي ومحاولة إبرازه والتدخل في توضيح هذه الوظائف بما يستجيب لحاجتنا إلى إبراز وتوضيح الوظائف السيكولوجية للإيديولوجيا لدى الفرد والجماعة المحدودة، مع محاولة عزل وفرز كل وظيفة عن تداخلها مع باقي الوظائف ومع آليات سيكولوجية أخرى قدر الإمكان.

---

(31) - Ibid, P: 208-209.

(32) - Kaës: L'idéologie... P: 223-240.

اولاً: وظيفة المثال والتماهي

تزود الإيديولوجيا أعضاء الجماعة بموضوعات للتماهي، واضعة نفسها في خدمة المثال ومرتبطة بمثال الأنا أو بالأنا المثالي (أي بالجانب شبه العظامي للأنا). وهكذا تحقق للأفراد إمكانية التماهي الاجتيافي أو الاسقاطي مع أفراد من الجماعة أو مع رئيس الجماعة أو مع الجماعة ذاتها ككيان مجرد، أو مع أفكار الجماعة وقيمها ومثلها متجسدة في أشخاص.

ويجب أن نفهم هنا عملية تقديم تماهيات لأفراد الجماعة باعتباره ركناً في عملية تزويد الأفراد بهوية، فوظيفة التماهي هي في الوقت نفسه وظيفة هوية أو هي الطريق إليها. وهي تعني تزويد الفرد بإجابة محددة عن السؤال: من أنت؟ وذلك عبر الاجابة عن السؤال الآخر: من هي الجماعة؟. فالايديولوجيا هنا تسهم في تشكيل نفسية الأفراد، وتشكيل وعيهم، وتحديد هويتهم.

ترتبط عملية التماهي والتزويد بالهوية بعملية الأمْثَلَة (Idéalisation)، فالتماهي يتم غالباً مع موضوع أضفيت عليه صفات مثالية. والتماهي الاسقاطي يتم بإسقاط الجوانب الجيدة من الذات على «موضوع» تُضفَى عليه كل الصفات الحسنة والمثالية، مما يجعله موضوعاً مؤمثلاً، وذا حضور كلي، ونرجسي وغير قابل للتحول أو التغير. ولا تنفصل أمثلة الموضوع كثيراً عن أمثلة الذات الفردية أو الجماعية.

تسهم الايديولوجيا إذن في جعل الفرد الغفل ذاتاً متحددة مما يخرج الذات من هلاميتها داخل الجماعة، ويخرج الجماعة ذاتها من هلامية النوع، وتسند للذات صفات وسمات مميزة، عن طريق الأمثلة الجزئية أو الكلية للذات أو الجماعة[33].

---

(33) - Kaës, P: 224-226.

ثانياً ـ الانخراط والتماسك

تظل وظيفة التماهي هي الوظيفة السيكولوجية الرئيسية في الايديولوجيا. إذا نظرنا إلى الايديولوجيا كإطار فإنها المحل الذي تودع فيه الأجزاء الصامتة وغير المتميزة أو غير المتحددة من شخصية كل فرد من أفراد الجماعة. فهي الاطار الذي يمثل مستودع المثل والمعتقدات الجماعية والتي هي بمثابة أنوية قاعدية للهوية. بهذا المعنى تكون الايديولوجيا إطاراً للانخراط في الجماعة.

وإذا نظرنا إلى الايديولوجيا كموضوع، فإنها تجسد الجماعة وتمثلها وتعبر عنها كما لو كانت شعارها الذي يعتبر الانخراط فيه والقبول به علامة على الانتماء للجماعة وعلامة خضوع لها.

أما إذا نظرنا إلى الايديولوجيا كسيرورة أو عملية، فإنها تكون بمثابة الحركة التي تتشكل الجماعة بها وفيها، حيث ينخرط الأفراد فيها ويشاركون في «المعتقد» المشترك الذي يشكل أساس الانسجام الداخلي للجماعة، وأساس طاعة كل فرد للمثال الجماعي المشترك، الذي هو إسقاط للموضوعات الجزئية المؤمثلة.

والولاء للمثل الجماعية وقوة الفكرة أو الأفكار المشتركة تسهم في تقوية الضغط المحدث للانسجام والتناسق الداخلي، ويحول دون تسرب عوامل التنافر والانشقاق. كما يسهم الدور الاشعاعي للرئيس أو القائد أو الزعيم في تقوية التماسك والانسجام، وكذا تلعب فكرة العدو المشترك[34] أو العدو الخارجي أو التهديد الخارجي دوراً قوياً في تقوية الانسجام والتماسك الداخلي، وهي (المثال ـ الزعيم ـ الخطر الخارجي) العناصر الثلاثة التي

(34) ـ يمكن مقارنة هذه الفكرة بما يذكره A. Arkoun في دراسة له بعنوان «الايديولوجيات» ضمن انسكلوبيديا علم الاجتماع لاروس.

تسهم في إشاعة الانسجام بين أعضاء الجماعة. وتبزغ عوامل التفرقة والانشقاق، ويتيسر لها أن تفعل فعلها عندما تخبو قوة الأفكار المشتركة وتضعف جاذبيتها وقدرتها على شد النفوس وتأطير العقول. أو بعبارة أخرى يمكن أن نقول إن عدم قوة الفكرة ونقص جاذبيتها تقلل من القدرة على إقناع وإشباع الرغبات والطموحات الفردية لأعضاء الجماعة.

وعلى العكس من ذلك كلما كانت الأفكار والمثل قوية وجذابة ومعبرة عن المصالح المادية والمعنوية، الواقعية والمتخيلة، لأعضاء الجماعة، وكلما تجسمت بقوة في عينات بشرية قيادية أو ريادية، واستعظمت قوة التهديد أو الخطر الخارجي، استطاعت شد الأفراد إليها وفيها، وأشاعت الألفة والانسجام، والاشباع بينهم، أي جعلتهم بمثابة عائلة واحدة. فالايديولوجيا تسعى في العمق إلى إعادة تأسيس وإقامة الشروط المتخَيَّلة لعائلة زواجية داخلية[35] (Famille endogamique imaginaire). وليس استخدام كلمة «أخ» أو «رفيق» في التنظيمات الايديولوجية مجرد صدفة لسانية عارضة بقدر ما هو انعكاس للعلاقات العائلية المتخيلة التي تقيمها الايديولوجيا الفعالة بين أعضائها. بل إن هذه العلاقات العائلية الداخلية المتخيلة والمعاشة كواقع استيهامي كثيراً ما تقدم للأفراد بديلاً مؤمثلاً عن الواقع العائلي المؤلم المشحون بالصعوبات والمشاكل. تعاش الايديولوجيا إذن كعائلة كبرى متخيلة ومؤمثلة يلعب فيها القائد أو الرئيس أو الزعيم، أو ممثلوه في الأقاليم أو القطاعات دور الأب القوي الحامي، والجالب للطمأنينة، والباعث على الانسجام والراحة النفسية، ويلعب فيها الأعضاء دور الاخوة الأبرار. وكلما توافر هذا المناخ السيكولوجي الأخوي في العائلة الايديولوجية وجد الفرد نفسه منجذباً اكثر إلى رحاب الايديولوجيا ومنسجماً فيها ومحققاً فيها لذاته ولصورته عن نفسه، بل وجد نفسه داخلها وشعر بالاغتراب والنفور خارجها، وكأنها

(35) - Kaës, P: 230.



بمثابة شرنقة دافئة حامية يشعر خارجها بالتذمر وعدم الرضى. وهذا هو ما جعل بعض التحليليين يعتبرون الايديولوجيا بمثابة عودة متخيلة إلى ما قبل الولادة أي إلى رحم الأم[36] بما يوفره من دفء وإشباع وانسجام مع المحيط.

يسهم الاحساس بالهوية في تقوية الشعور بالتماثل بين أعضاء الجماعة وبتميزهم عن غيرهم (مسألة التميز بين الداخل والخارج) وبأنهم في الغالب أحسن حالاً واكثر اكتمالاً، وكل تلك عناصر تسهم في تقوية مظاهر التماسك والانسجام بين أعضاء الجماعة.

ثالثاً ـ التميز والتنظيم والاسناد

للايديولوجيا دور حاسم في تمييز اعضاء الجماعة عن غيرهم حيث ينظر إلى أعضاء الجماعة على أنهم «طيبون» و«صالحون» وينتمون «لنا» إلى غير ذلك من الصفات الايجابية، وينظر إلى أعضاء «الجماعات الأخرى» (Outgroup) على أنهم «سيئون» و«رديئون» أو يقيمون «خارج الجماعة». يستعين مبدأ التميز بمبدأي التقدير الزائد للذات؛ بتضخيم فضائلها، والتنقيص المبالغ فيه من الآخر، ومبدأ الاختزال، حيث تختزل كل صفات الآخر إلى جملة من الصفات الرئيسية التي تصبح صفات مرجعية ثابتة تلحق بها كل الصفات الثانوية، وكذا تختزل كل صفات الذات إلى مجموعة صفات رئيسية تصبح بدورها صفات مرجعية.

ومبدأ التميز بين الذات والأغيار يصلح كأساس لتنظيم علاقات الجماعة مع غيرها من الجماعات أو لتنظيم العلاقات الداخلية، وعلى أساسه تقام معايير ونواميس تصنيفية، وتراتبات وطرائق قبول وانخراط أو رفض وطرد، وأشكال ودرجات التواصل... إلخ.

(36) - R. Barande: **Psychanalyse et idéologie pouvoirs.** PUF. 1971. (N° 11). P: 111.

يرتبط كذلك بهذا المبدأ دور إسنادي، فالايديولوجيا تسند أمكنة ومواقع، وتحدد أهدافاً وغايات، وتقيم حدوداً للعلاقات بين النفسيات وبين الذوات وبين الجماعات.

والحق أن هذا الدور الاسنادي يتراوح بين وظيفتين كبيرتين هما الهوية والتوجيه، ويعتبر إدراجه ضمن وظيفة التمييز من باب الاستدراك. والاسناد يقلص من دائرة الشك وينمي القدرة والشعور بتملك الموضوعات والرموز، ويهدىء القلق الناتج عن الشعور بعدم الجدوى أو بانعدام المكانة في الجماعة[37].

رابعاً ـ الترميز والمعرفة:

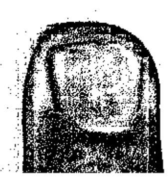
توفر الايديولوجيا للذوات رموزاً تمكن من تأويل الواقعين الداخلي والخارجي. عملية إعداد الايديولوجيا هي عملية إعداد لتمثلات تمكّن من التحكم في الواقع الداخلي بواسطة تأويل موضوعات العالم الخارجي، فهي أداة تأويل وترميز في خدمة علاقة الذات مع ذاتها عبر علاقتها مع العالم الخارجي. لكن إعداد التمثلات هو إعداد لواقع استيهامي أو «إرساء وتحقيق خارجي وإغلاق للاستيهام». وبذلك فالايديولوجيا تلعب دور معبر يمكّن من الانتقال من الاستيهام إلى القول، ومن اللاوعي إلى الوعي، ومن التمثلات إلى الكلمات.

تعطي الايديولوجيا للتشكيلات النفسية معنى ضرورياً مشتركاً ومشروعاً في نظر الجماعة، وذلك من حيث هي منظومة دلالة وتأويل في خدمة الذات والجماعة معاً.

خامساً ـ الوظائف الدفاعية:

إذا وقع الحديث عن الوظيفة المعرفية بصيغة المفرد فإن الحديث عن

(37) - Kaës, P: 231



الدفاع يتم بصيغة الجمع لأن الايديولوجيا تلعب عدة أدوار وتؤدي عدة وظائف دفاعية فردية وجماعية، متداخل بعضها في بعض. وهذا ما يجعل من الوظيفة الدفاعية أهم وظيفة سيكولوجية للايديولوجيا على الاطلاق، أو هي الوظيفة السيكولوجية للايديولوجيا بامتياز.

والدفاع الذي تمارسه المنظومة الايديولوجية يمكن أن يتجه نحو موضوعات أو تمثلات أو مشاعر وجدانية أو نحو أفعال تهدد الوحدة النرجسية للذات أو تهدد المثل المستخرجة والمشخصة في الجماعة. وهو بالتالي دفاع ضد مظاهر عدم اليقين التي تنتاب الذات، أو ضد أشكال الشعور بالقلق أو بالخواء أو بالتفتّت أو بالنقص أو غيرها من المشاعر السلبية التي تداهم الذات، فالارتماء في أحضان التمثلات الجماعية يحمي الذات الفردية من كل هذه المشاعر الهدامة.

وهذه الوظائف تجعل الايديولوجيا مماثلة في دورها للأسطورة والسحر في وظائفها الدفاعية[38]. فالعودة نحو المعتقدات السحرية والأسطورية سواء في المجتمع التقليدي أو في المجتمع العصري تضمن الوظيفة الدفاعية للأنا والجماعة عن طريق إنكار الواقع وتعديله في التصور والمعتقد، وكذا تحويل الحقد من الداخل إلى الخارج. ولعملية إزاحة الخطر من الداخل إلى الخارج أهمية كبرى في تقليص قلق الذات لأن مواجهة الخطر الخارجي والتحكم فيه أهون من مواجهة الخطر الداخلي وتعيينه[39].

وقد شبه بعض التحليليين الايديولوجيا باللفاف أو بالكنف الذي يحيط بالكائن الهش ويحميه من الأخطار الخارجية. «فالأيديولوجيا تنتسب إذن إلى مستوى هذه «الأكناف» التي يحيط الكائن البشري نفسه بها ليحتمي ويعيد صياغة وحدته المفقودة. لكن علاقتها بالشرانق الأخرى أكثر خصوصية؛ ألا تشمل الايديولوجيا فعلاً قيم كل الاستثمارات الأخرى (علاقات بالحب،

(38) - Kaës, P: 235.

(39) - Kaës, P: 236.

بالصداقة، بما هو اجتماعي، بالمال... الخ) لأنها أيضاً توجهها في اختيار ممارساتها اليومية؟»[40].

سادساً: وظائف التوازن الذاتي:

تلعب منظومة المعتقدات الايديولوجية بالنسبة للفرد دور جهاز مضاد للأزمة وصادّ لها، فهي تقوم بامتصاص عوامل الأزمة داخلياً وتقوم بتوزيع داخلي للطاقة يمكّن الفرد من مواجهة الصعاب والأزمات بما في ذلك الأزمات الداخلية المتمثلة في تناقضات الرغبة ومطالبها وضغوط الأنا الأعلى ومعاييره القاسية. وتوزيع الطاقة الداخلية بنوع من التوازن يشمل الرغبات والفكر والسلوك، وذلك بتقديم تبريرات وتسويغات وبنقل الطاقة النفسية من هيئة إلى أخرى.

والمثال الذي يقدمه كاييس هو مثال «الأسطورة العائلية» الذي درس من خلاله Ferreria بعض آليات التوازن داخل العائلة. والأسطورة العائلية هي جملة معتقدات متناسقة يتقاسمها كل أفراد العائلة وتتعلق بكل فرد وموقعه وميزاته ووظائفه داخل العائلة. وهي معتقدات تكاد تكون مقدسة وثابتة حتى ولو تعارضت مع الواقع أحياناً، لأنها جزء من الصورة التي تمْثل بها العائلة في أذهان الأفراد. والأسطورة العائلية هنا هي بمثابة الخط الرسمي للحزب، لا تجوز مجادلتها أو تعديلها بل كل ما يُسمح به هو الامتثال لها والحفاظ عليها. وهي أسطورة تلعب عدة أدوار فهي تحقق التماهي بالنسبة للأفراد وتكون مصدر سعادة وتوازن داخلي بالنسبة لهم، ومصدر توجيه للأفكار والعواطف والانفعالات والعلاقات القائمة بين الأفراد، وتحمي الأفراد والجماعة من التهديد الداخلي والخارجي[41].

(40) - Barande. R: **Psychanalyse et idéologie.** In Pouvoirs N° 11. PUF, 1971. P: 111.

(41) - Kaës, P: 236-239.

سابعاً - وظيفة الايديولوجيا في الاقتصاد النفسي:

للايديولوجيا وظيفة اقتصادية في الجهاز النفسي وهي أنها توفر على الذات بواسطة التمثل الذي تعده، وبواسطة الأمثلة التي تدعمها - تمثلاً أخر يظل محتفظاً به في اللاشعور بواسطة الإنكار وعدم الاعتراف.

وهذا التوفير الذي تحققه الايديولوجيا لصالح الأنا يتم مقابل انقسام الأنا على ذاته، لكنه يجعل من الممكن التعبير الجماعي عن المادة النفسية التي أعطي لها معنى مشترك يمكن التعبير عنه وتقبله جماعياً دون أي خطر.

أو بعبارة أخرى فإن الانخراط في معتقدات الجماعة يوفر على الفرد الارتماء في القلق الفردي الضار، والعصاب الجماعي يقي المرء خطر السقوط في العصاب الفردي[42].

* * *

وعلى وجه العموم فإن للايديولوجيا وظائف سيكولوجية فردية وجماعية بجانب وظائفها الاجتماعية الفردية والجماعية. وهذه الوظائف تبتدىء بتشكيل وبنية نفسية الفرد، وبدمجه في الجماعة، وتمييزه عن غيره، وبتزويده بأضواء يهتدي بها في سلوكه، وبتمكينه من الدفاع عن ذاته ضد أي خطر خارجي أو داخلي، وأخيراً بتحقيق التوازن النفسي الناجح والانفلات من الوقوع في براثن تمثلات داخلية حادة.

إلا أن هذا التحليل النفسي للوظائف السيكولوجية للايديولوجيا يمكن أن يتعرض لبعض الانتقادات التي نجملها في النقاط التالية:

1 - المأخذ الأساسي على التناول التحليلي النفسي للايديولوجيا هو أنه لا يصدق فقط على الايديولوجيا، بل يمكن أن يسري على كل المنظومات

(42) - Kaës. P: 239-240.

المعتقدية ومنظومات الأفكار بل على كل الموضوعات التي يمكن استثمارها سيكولوجياً، فهو يمكن أن يصدق على الدين وعلى التصوف وعلى الرياضة والفن والعمل... إلخ. فكل تلك مجالات يحقق فيها الاستثمار النفسي نفس الأهداف ويؤدي نفس الوظائف وهي تحقيق التعويض أو الاستبدال أو التسامي أو التماهي الخيالي أو الدفاع أو غيرها. فخصوصيتها لا تقوم إلا في الموضوع وهو الفكرة الايديولوجية أو التنظيم الايديولوجي.

إلا أن هذا المأخذ، وإن كان يقلص من خصوصية وأهمية الوظائف السيكولوجية للايديولوجيا، فإنه لا يلغيها، فالاستثمارات السيكولوجية للموضوعات الايديولوجية استثمارات قائمة ومتداولة، لكنها مماثلة في بنيتها وأدائيتها لاستثمارات سيكولوجية أخرى في الفن واللعب والرياضة وغيرها من الأنشطة.

2 - المأخذ الثاني هو التخوف من إمكان اعتبار الايديولوجيا حالة مرضية، وعلاقة الايديولوجيا بالمرض النفسي علاقة معروفة ومتداولة خارج الأوساط التحليلية النفسية ذاتها. فجوزيف غابل يعتبر - تبعاً لكل التقليد الماركسي ولمانهايم على وجه الخصوص - الايديولوجيا وعياً خاطئاً أو وعياً مريضاً. فهي نوع من المرض الذي يصيب التفكير. والتشخيص الذي مارسه غابل على الايديولوجيا ينطلق من أن الايديولوجيا مرض فكري أقرب ما يكون إلى الفصام.

والمفاهيم الأساسية التي استعملها غابل لتشخيص طريقة التفكير الايديولوجي مفاهيم مستقاة أصلاً من دراسة الفصام كما قام بهاأستاذه مينوفسكي، ومن تشخيص لوكاتش للحالة المرضية الأساسية السائدة في المجتمع الرأسمالي وهي التشيؤ الذي يتمثل في إضفاء صبغة مكانية على الديمومة، وتكميم الكيفيات، وتفكيك الكليات، وغلبة التحليل على التركيب... وإضفاء طابع مكاني على الزمن، وانحطاط القدرات التقييمة،

وسيطرة التماهي على التمايز. . . الخ.

إن السمة الأساسية للفكر المادي حسب غابل هي الجدلية بشقيها: جدلية الكل وجدلية الصيرورة، والجدلية هي نقيض الطريقة التي يحيا ويفكر بها الفصاميون. وبما أن التفكير الايديولوجي تفكير غير جدلي فإنه أقرب إلى طريقة «تفكير» وسلوك الفصاميين[43]. وفي بعض الأحيان نجد غابل يتجاوز استعارة مفاهيم الطب النفسي لاستعمالها في تحليل الظاهرة الايديولوجية. وهو ما يقتضي ضمناً وجود تشابه بين مجموعة الظواهر: السيكولوجية المرضية والايديولوجية ـ ويلجأ إلى نوع من تشبيه «التفكير» الايديولوجي والظاهرة الايديولوجية بظواهر باتولوجية. فتعريفه للايديولوجيا ينتهي بهذه الصيغة: إنها إذن تشكل التبلور النظري لشكل من أشكال الوعي الخاطىء، والوعي الخاطىء، عنده يماثل الاحساس الهذياني المنتشر، بينما تماثل الايديولوجيا نوعاً من الهذيان المتبلور[44].

نفس المقارنة نجدها عند Kaës الذي ينطلق في دراسة الظاهرة الايديولوجية من الإشكالية الانحرافية أو الشذوذية، وهي إشكالية تتعلق بالممارسة الجنسية لدى الإنسان عندما تنحرف عن مجراها العادي المتمثل في ممارسة الجنس بشكل طبيعي مع الجنس الآخر. أما الانحراف أو الشذوذ فهو عندما تتم الممارسة الجنسية مع موضوعات جنسية مخالفة (الجنسية المثلية، السفاد)، أو من خلال مناطق جسمية مغايرة أي مع أعضاء لا تدخل ضمن الوظيفة الجنسية العادية، أو في ارتباط مع بعض الشروط الخارجية (مثل التميمة، والسادومازوجية والتنكريزي نسائي)[45].

(43) ـ غابل: الوعي الخاطيء، ص 56.

(44) ـ دروس غابل في جامعة اميان كراس حول الإيديولوجيا، ص 11.

(45) ـ لابالانش وبنتاليس: معجم مصطلحات التحليل النفسي ترجمة مصطفى حجاوي، بيروت 1985، ص 288.

والتميمية هي انتقال الجنس من موضوعه العادي إلى موضوع بديل يرمز للموضوع الجنسي الأعلى إما باعتباره جزءاً منه (الشعر، الأظافر)، أو باعتباره لصيقاً به بشكل من الأشكال (ثياب، أسورة). ويرى فرويد أن هذه التميمية الجنسية تناظر التميمية التي يشخص فيها البدائي آلهته.

لعلاقة التميمية بالإيديولوجيا وجهان في المعالجات التحليلية: وجه يخص الدور التميمي للإيديولوجيا ذاتها حيث تلعب الإيديولوجيا دور التميمة، أي تقوم مقام ما ينقص جسم الطفل، فهي تأتي لترمم المسافة وتسد ثغرة الإنقسام والإنفصال. والإيديولوجيا الجماعية تجعل الجماعة ذاتها بمثابة المكمل الأمومي لأجسام أعضائها[46].

أما الوجه الثاني لعلاقة الإيديولوجيا بالتميمة فهو ذو صبغة منهجية، وهو الفرضية التي انطلق منها Kaës منذ 1971 وهي أن الانحراف التميمي يقدم للباحث التحليلي نموذجاً بنيوياً للبحث التحليلي النفسي في عمليات ووظائف الإيديولوجيا[44]، وليس معنى ذلك أن الإيديولوجيا انحراف جنسي، بل معناه فقط أن الإيديولوجيا تستعمل في علاقتها بالمعرفة وبعدم المعرفة وفي إعدادها آليات الاستثمار والدفاع الرئيسية المستعملة في الإنحراف. وهذه الآليات هي: الإنكار، الإنقسام، التقدير النرجسي الزائد، الإزاحة، الإختزال، الإنغلاق والتكرار[48].

لكن Kaës يذهب إلى حد القول بأن وضع الفرضية القائلة بأن الآليات النفسية المحددة للبنية الإنحرافية هي نفس الآليات التي تشتغل في العمليات الإيديولوجية معناه دفع التحليل إلى هذه النقطة القصوى التي تأتي منها

(46) ـ كاييس. ص 166-168.

(47) - Kaës, P: 169.

(48) - Kaës, P: 170.

الإيديولوجيا لتلعب دور تميمة[49].

ويرجع أصل هذه المقارنة إلى فرويد نفسه في دراسته للإنحراف التميمي. وقد أطلق فرويد على العملية التي يرفض فيها الطفل الاعتراف (الإنكار، التكذيب) بالواقعة التي يشاهدها وهي أنه ليس للمرأة قضيب، لفظ Verlengnung. لكن، رغم الإنكار الذي تكون له وظيفة الإبقاء على الاعتقاد بأن للفتاة قضيباً، فإن الإدراك والذكرى المتعلقة به لا يمحى، بل يتم كبحها وكبتها وإدماجها دون أن تزول آثارها بصفة نهائية. وهكذا تتعايش في الذهن مسألتان متناقضتان: للمرأة قضيب، ليس للمرأة قضيب. والاعتقاد في أن للمرأة قضيباً لا يمكن الإبقاء عليه في النفس إلا بواسطة انشطار الأنا (Ichsplatung). وللاعتقاد في أن للمرأة قضيباً وظيفة نفسية لا يمكن إنكارها وهي أن الطفل بدل أن يقبل وجود فرق بين الجنسين فإنه ينخرط في عملية توهم (للمرأة قضيب) واستيهام يعدل من روع استيهام آخر (الحضاء)[50]، وتحقق له نوعاً من الحماية ضد القلق الناتج عن التهديد الاستيهامي بالحضاء.

أما فيما يخص التقدير المبالغ فيه فقد أشار فرويد في «ثلاث دراسات حول الجنس» (سنة 1905) إلى أن التقدير الجنسي الزائد أو المبالغ فيه (La surestimation) للموضوع هي إحدى السمات الأساسية لكافة الانحرافات. والإيديولوجيا تتضمن تضخيماً للقيمة المنسوبة إلى الموضوع الذي تتبلور فيه الاستثمارات الليبيدية، وهذا أيضاً ما يجعلها قريبة من التميمة[51].

والإزاحة والاستبدال هما الآلية الملازمة للبنية الانحرافية أي إحلال موضوع ما محل القضيب الأنثوي. والإيديولوجيا ذاتها موضوع استبدالي،

(49) - Kaës, P: 171.

(50) - Kaës, P: 171- 172.

(51) - Kaës, P: 176-177.

مستمر كموضوع لاعتقاد خاضع للتقدير الزائد[52].

3 ـ المأخذ الثالث على الدراسات التحليلية للإيديولوجيا، هو بالذات تصورها للإيديولوجيا ومفهومها الضمني عنها. إذا كان مفهوم الإيديولوجيا كما رأينا في الفصل الأول يتراوح بين المعنى الفضفاض الذي يربط الإيديولوجيا بكل تمثل عن الواقع فيجعلها أقرب ما تكون إلى الثقافة، وبين معنى محدد محصور، نجده في السوسيولوجيا السياسية على وجه الخصوص، ويعني التصورات والقيم والتوجيهات المرتبطة بالعمل السياسي، فإن المعنى المتداول للإيديولوجيا عند التحليليين عامة أوسع من المعنى الأول لأنه يعني كل التمثلات التي يكونها الفرد عن نفسه وعن الآخرين والعالم. وإذا كان هذا المعنى الواسع لا يطعن في النتائج النهائية للدراسة ولا يعدل كثيراً الوظائف والأدوار المستنتجة، فإنه يجعل الانتقال من تمثلات سيكولوجية عامة، يسميها التحليليون إيديولوجيا الجماعة المحدودة، إلى تمثلات إيديولوجية، بقصد التعميم انتقالاً لا يخلو من عسر، وإن كان لا يلغي النتائج النهائية للدراسة التحليلية. وهذا هو ما يتيح لنا إمكانية المقارنة بين الوظائف السيكولوجية والوظائف السوسيولوجية للإيديولوجيا، من حيث أنهما تتداخلان وتجعلان العملية الإيديولوجية تكتسب مدلولين أحدهما سيكولوجي وثانيهما اجتماعي. فالوظيفة السيكولوجية الأولى أي وظيفة المثال والتماهي على المستوى السيكولوجي تقابل وظيفة الهوية على المستوى السوسيولوجي؛ فإذا كانت الإيديولوجيا تزود الفرد بشعوره بهويته وتميزه وتسهم في بناء شخصيته، حيث تقدم له المثل والنماذج التي يحقق عن طريق التماهي معها اندراجه الشخصي الناجح في الحياة الاجتماعية، فإنها تزود الجماعة ذاتها بهويتها وتقدم لها صورة مرآوية مجملة عن ذاتها كجماعة. وبالتالي فإيديولوجيا الجماعة تنقذ الجماعة من مغفوليتها وتمنحها بطاقة هوية تذكي لديها الشعور بالتميز وتقوي تماسكها الداخلي وصلابتها ضد كل ما يتهددها.

(52) - Kaës, P: 179.

وكما تزود الإيديولوجيا الجماعة بخريطة واضحة للواقع وتحدد وترسم لها أهدافاً وتوجهات كبرى، فهي بذات الوقت تشكل بالنسبة للفرد مخزناً يستمد منه توجهات معرفية وتحدد له أهدافاً تعطي لحياته معنى، وتنقذه من الحيرة والتساؤ ل والتردد.

ومثلما تعبىء الإيديولوجيا الجماعة حول أهداف ومثل إيجابية أو سلبية فهي أيضاً تعبىء الأفراد حول قيم مستمدة من قيم الجماعة، وتمكّنهم من القيام باستثمارات سيكولوجية حول القيم الجماعية المشتركة، وتوفر لهم فرصة لتجاوز الشعور بالقلق، والاحتماء بالقيم الجماعية والاستدفاء بها لتحقيق التوازن النفسي المنشود.

وعلى وجه العموم فإنه يستحيل الفصل والتمييز العملي الدقيق بين الآليات والوظائف السوسيولوجية، والآليات والوظائف السيكولوجية في اشتغال الإيديولوجيا. لكن أهمية الدراسة السيكولوجية، وبخاصة إسهامات التحليل النفسي، ترجع إلى إنارة البعد السيكولوجي الفردي في كل إيديولوجيا، وهو البعد الذي غطته المظاهر الاجتماعية والسياسية التي ارتبطت بالإيديولوجيا وجعلتها ظاهرة اجتماعية وسياسية قبل أن تكون ظاهرة سيكولوجية. هذا بالإضافة إلى أن مساهمة التحليل النفسي تمكننا من تسليط الضوء على علاقة الإيديولوجيا بالوعي واللاوعي، بالمتخيل والواقع، بالرغبة والوهم، بالذات والموضوع.

ولعل هذه المساهمة قد أبرزت ارتباط الإيديولوجيا باللاوعي واندراجها ضمن المتخيل الجماعي، والوهم الفردي، واستجابتها الرمزية للرغبة والإشباع الرمزي أو البديل لها، وربما كان لهذه الأبعاد الجديدة آثار بعيدة في النظر إلى الإيديولوجيا، وهي آثار ما تزال فاعلة في تعديل التصور السائد للإيديولوجيا. وعلى وجه العموم فإن المعالجة التحليلية للإيديولوجيات لا تخرج عن إطار استعمال نوعين من المفاهيم: مفاهيم

تتعلق بمضمون الظاهرة أو تشير إلى وظيفتها السيكولوجية والاجتماعية مثل الوهم والاستيهام والإشباع والرغبة والموضوع البديل، ومفاهيم تتعلق بآلية الظاهرة الإيديولوجية نفسها مثل الإسقاط، التبرير، الاجتياف، النقل، الإزاحة، الأمْثَلَة...

لكن هناك نتيجتين كبيرتين لتدخل التحليل النفسي في هذا الموضوع أولاهما ربط الإيديولوجيا باللاوعي بعد أن ظلت مرتبطة بالوعي والعقل والقصدية الواعية. وقد أبرز ألتوسير المعاني والنتائج الفلسفية لهذا الربط حيث بين بأن تصور الإيديولوجيا كوعي هو تصور يرتبط بالنزعة الإنسانية الكلاسيكية في الفكر الأوربي المنحدرة من ديكارت، وبأن الربط بين الإيديولوجيا واللاوعي يدخل في سياق منظور جديد افتتحه فرويد، وتبنته الفلسفة المعاصرة في إطار الكشف عن زيف الصورة الواعية المطلقة للذات، كما بين بأن لهذا التصور الكلاسيكي وظيفة دعم كذب الذات الفردية والجماعية على نفسها. فالذات المعتقدة في الإيديولوجيا هي الضحية الأولى لهذه «الأكاذيب الإيديولوجية الجميلة» وأن هذا الاقتناع الواعي في ظاهره هو شرط فعالية أية إيديولوجيا وأساس تأثيرها في التاريخ. فالبرجوازية الأوربية تعتقد فعلاً في أسطورتها الإنسانية القائمة على العقل والوعي والحرية والإرادة قبل أن تقنع الآخرين بصدق أسطورتها تلك[53].

أما النتيجة الثانية الكبرى لتدخل التحليل النفسي فهي رفع الحصانة والمناعة عن الإيديولوجيا، وتطوير أسس موقف نقدي من الإيديولوجيات باعتبارها استثمارات إعدادات شعورية ولا شعورية مرتبطة بالوهم.

التحليل النفسي، في هذا السياق يرتبط، من حيث هو تأويل

(53) - Althusser: Pour Marx. (Marxisme et Humanisme)

اختزالي، بتلك التيارات التي ساهمت في رفع القدسية عن الدال، وأفسحت المجال أمام إعادة تأويل الخطابات والممارسات لا انطلاقاً مما تعلن عنه أو تفوه به بل انطلاقاً مما يحتمل خلفها من عوامل. وقد أشار فوكو إلى ذلك بقوله: «يظهر لي أن ماركس ونيتشه وفرويد لم يضيفوا علامات جديدة إلى العالم الغربي. إنهم لم يضفوا معنى جديداً على أشياء لم يكن لها معنى، وإنما غيروا في الحقيقة من طبيعة العلامة وحولوا الكيفية التي كان في إمكانها أن تؤول بها»[54].

لقد أبرز هؤلاء المفكرون خبث العلامة وسوء نيتها المضمرة، وهذا ما يتطلب القيام بتأويل للعلامات للكشف عما تضمره وتخفيه باعتبارها أقنعة تخفي غير ما تظهر. «إن الأفكار رموز لا تحمل حقيقتها في ذاتها بل تستر حقيقة باطنية، وفي هذا الستر ذاته تومىء إليها، وبتأويل ذلك الإيماء نكشف عن الحقيقة المستورة»[55]. تطبيق هذه القاعدة التأويلية عند ماركس على موضوع الإيديولوجيا يجعلها فكراً يخفي مصلحة طبقية اقتصادية أو سياسية أو فكرية، وبما أن التاريخ يتقدم حتماً نحو أنظمة وأنماط إنتاج أكثر تقدماً فسيتم الكشف عن الطبيعة الطبقية للأفكار. أما لدى نيتشه فيتجلى أن القيم الأخلاقية السائدة والمتداولة لدى عموم الناس هي مجرد أوهام ابتدعها المستضعفون لإخفاء غلّهم Ressentiment، ضد أسيادهم، وبما أن قانون الحياة هو قانون التطور والتجاوز فسيتم الكشف عن الطبيعة النسبية الحاقدة للأفكار. وبالنسبة لفرويد يمكن القيام بتأويل الأفكار والإيديولوجيات من منظورين: منظور النوع حيث تبدو الأفكار والقيم بمثابة تبريرات ابتدعها الإنسان الاجتماعي لمعارضة دافع الرغبة

(54) ـ فوكو: نيتشه، فرويد، ماركس ضمن جينيالوجيا المعرفة، ترجمة أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي. الدار البيضاء، 1988. ص 35.

(55) ـ عبد الله العروي: مفهوم الإيديولوجيا. ص 43.

الفوري[56]، وذلك لتحويل جزء من الطاقة الحية الليبيدية نحو العمل الاجتماعي[57]، ولتحويل الرغبة ذاتها إلى أداة لترويض الكائن وجعله ينخرط انخراطاً اجتماعياً منضبطاً وذا مردود. أما المنظور الفردي حيث يتبين مع التحليل النفسي أن الإيديولوجيات هي استيهامات فردية تحقق بها الذات توازنها النفسي المفقود أو المهدد، وتمارس عليها استثمارات سيكولوجية. وهكذا إذا كانت الإيديولوجيات في منظور ماركس أفكاراً تخفي مصالح طبقية مضمرة فإنها في منظور فرويد أفكار تخفي مصالح نفسية عميقة. وكلاهما، بالإضافة إلى نيتشه، ينزع عن الأفكار صدقها الادعائي وبراءتها المطلقة، ودعاويها المثالية ليختزلها إما إلى صراع طبقي أو إلى صراع نفسي أو إلى حقد اجتماعي.

وإذا كانت هذه التأويلات تسهم في تعرية الأفكار وتنزع عنها سمة القدسية والإطلاق وحسن النية التي يزعمها لها أصحابها فإن هذه الأشكال من التأويل تقود لا فقط إلى إبراز خلفياتها ومضمراتها، بل، الأقوى من ذلك، تقود إلى تفكيكها بل إلى تبديدها: الأفكار الإيديولوجية هي تعبيرات عن مصالح محدودة أو أدوات لتحقيق التوازن النفسي أو أدوات للحقد الاجتماعي. إن مثل هذه التأويلات إذن تبدد وتبيد المضامين الفكرية للإيديولوجيا وتختزلها اختزالاً شبه كلي وتقربها من الوهم. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى فإن كلاً من هذه التأويلات يطرح مسألة ابستمولوجية بالإضافة إلى التبديد والتشكيك المطلق وهي مسألة المصداقية.

3 ـ الايديولوجيا والوهم:

يتمثل التبديد في إرجاع التحليل النفسي للإيديولوجيا إلى الوهم

(56)ـ عبد الله العروي: نفس المرجع ونفس الصفحة.

(57) - Marcuse: Fros et civilisation.

والاستيهام مثلما يرجع السياسة إلى كونها هذاء عظمة، ويرجع الفلسفة إلى كونها خطاباً عُظامياً والدين إلى نوع من الحنين الطفولي والعصاب، والنسيج الاجتماعي إلى الهلوسة[58] وهكذا.

لكن الوهم والتوهم والاستيهام لا تكتسي المعاني السلبية الملتصقة بهذه المصطلحات في الاستعمال العادي. ذلك أن التحليل النفسي قدقام بإعادة الاعتبار للحلم والخيال والوهم ضمن الآلية النفسية والآلية الاجتماعية بإبراز الوظائف السيكولوجية والاجتماعية المختلفة لهذه الفعاليات، مثلما قامت الأنتروبولوجيا البنيوية فيما بعد بإعادة الاعتبار للأسطورة كمعرفة وتصور للعالم. فالوهم عند فرويد هو إنشاء نفسي يرتبط بالرغبة، فهو لا يشير إلى شيء لا وجود له أو إلى تخطيطات ذهنية سرابية لا صلابة لها، ولا يشير إلى الخطأ أو الكذب بل يشير إلى المتخيل الحي الذي يشد الفرد والجماعة[59]. يقول فرويد في «مستقبل وهم»: «إن ما يميز الوهم هو كونه مشتقاً من الرغبات الإنسانية، ومن ثمة فهو يقترب من الفكرة الهذيانية التي هي. ليس الوهم بالضرورة خاطئاً، أي غير قابل للتحقيق، أو في تناقض مع الواقع»[60].

وبالتالي فإن التحليل النفسي عندما يرجع الإيديولوجيا إلى الوهم والاستيهام، وعندما يرجع الوهم إلى النفس، فهو لا يقوم بتفتيتها أو تبديدها بقدر ما يمارس عليها تأويلاً اختزالياً. «إذ كان من طبيعة النفس أن تنتج الوهم (Fantasme)، وإذا كان من طبيعة الوهم أن ينتج الإيديولوجيا فإن هذه لن تكون فقط إنشاء وهمياً وتأليفاً هلاسياً بل ستكون ضرورة

(58) - Dadoun. R: **Psychanalyse et idéologie.** In Magazine litteraire. N° 239-240. Mars 1987. P: 94.

(59) - أنزيو، ديديه: الجماعة واللاوعي. ترجمة سعاد حرب. بيروت، 1990. الفصل الرابع: الوهم الجماعي. ص 75-97.

(60) Freud: **L'avenir d'une illusion.** P.U.F. 1980. P: 44.

نفسية، حيوية ربما»[61].

وبذلك فإن التحليل النفسي يمارس نوعاً من النقد الثقافي وإعادة الاعتبار للوهم السيكولوجي الفردي بإبراز وظيفته وأدائيته بل وضرورته في الحياة النفسية.

من منظور سوسيولوجي، لكن ضمن منطلقات تحليلنفسية، يحاول بيار أنسار P. Ansart في دراسة بعنوان «مساهمة التحليل النفسي في دراسة الوضعيات الإيديولوجية» عرض وتفسير حالات من الاستلاب الإيديولوجي المرتبط بمتخيل جماعي يولد لدى الفاعلين أوهاماً واستيهامات تسهم في تحفيزهم سياسياً، وإن كانت تفقدهم تحكمهم الكلي في وعيهم وتجعلهم ينخرطون بحماسة في الاستيهام الجماعي. والمثالان اللذان يعرضهما بيار أنسار يستقيهما من كتاب ماركس «18 بورمير للويس بونابرت». المثال الأول هو حالة استلاب التبعية كما يتجلى لدى صغار الفلاحين الفرنسيين عندما دعوا لانتخاب رئيس للجمهورية في فرنسا سنة 1848، فبدل أن يصوتوا لصالح ممثليهم الطبقيين صوتوا لصالح لويس بونابارت الذي سيمارس عليهم سياسة البورجوازية الصناعية. لقد صوت هؤلاء الفلاحون وفق وهم عالق بأذهانهم يخص أسطورة نابليون الذي سيعيد اليهم مجدهم القديم. فهم، بتصويتهم للويس بونابارت، لم يصوتوا لصالح واقعهم بل لصالح نموذج مؤسطر في أذهانهم، هو شبح نابليون. «وهكذا فإن السلوك الانتخابي للفلاحين يجري في إطار الاستيهام ويتعارض مع حالتهم الموضوعية. غير أن لهذا السلوك المبني على الخيال نتائجه الموضوعية حيث سيمكن من إرساء امبراطورية ثانية ومن تقوية الدولة القمعية، فيصبح بذلك الخيال السياسي ذا دور تأسيسي، وينخرط الاستيلاب الإيديولوجي المحض في واقع التاريخ»[62].

(61) - Dadoun: Psych. et id. Op. Cit. P: 94.

(62) - Ansart. P: La psych. comme instrument d'analyse des situations idéologiques. = L'Homme et la societé authropos.

المثال الثاني لفعالية الوهم هو الاستلاب الثوري. فمعظم الثورات الكبرى المعروفة في تاريخ أوربا تحققت من خلال احتذاء نموذج في الماضي. فلوثر لم يستطع أن يحقق الإصلاح الديني إلا عندما تخيل أنه يجدد عمل القديس بولس، وكروموبل لم يستطع إنجاز الثورة الإنجليزية إلا باستعارة لغة الإنجيل، ولم يستطع الثوريون الفرنسيون استكمال تحطيم النظام الإقطاعي إلا بتقمص شخصيات أبطال روما القديمة. وكذلك ثورية سنة 1848، فقد عاشوا تجربة هلوسية انسلخوا فيها جزئياً عن واقعهم واستحضروا بخشوع أرواح الموتى وعاشوا نوعاً من السكر الجماعي وحالة انتشائية هزت المجتمع بأسره.

لقد عاش الثوريون حالة استيهامية أمدتهم بالحماسة التعبوية التي هم في أمس الحاجة إليها. وهكذا فإن «الوهم يساهم في التاريخ، وبتعبير آخر فإن الاستيهام الجماعي يمكن من إرساء المجتمع الاقتصادي والسياسي الجديد»(63).

بهذا المنظور لا يعتبر الوهم خطأ، ولا يتعارض كلياً مع الواقع بمعنى أنه له واقعه الخاص، الواقع النفسي، أي أنه تخيلات منسوجة من مادة الواقع نفسه، وبذلك يكتسب، بجانب واقعيته السيكولوجية، سمة كونه ضرورة لا غنى عنها، وذلك من حيث وظيفته الوقائية والحمائية. ومن الأوهام الشائعة والمتفشية وهم المركزية والتفرد وهو وهم فردي وجماعي ونوعي، فكل فرد يعتقد أو يخيل إليه أنه مركز العالم وأنه أساسي ولا غنى عنه وأنه متميز ومتفرد. ونفس التصورات نجدها - بل ربما كانت شرطاً أساسياً من شروط تشكل كل جماعة كبيرة كانت أو صغيرة - عند كل جماعة بل لدى النوع البشري كله. وعندما تكون هذه التصورات الوهمية حية

= الترجمة العربية لهذه الدراسة مدرجة ضمن كتاب «الايديولوجيات المعاصرة» الصادر عن دار الكلام. بالكلام 1992.

(63) - المرجع نفسه.

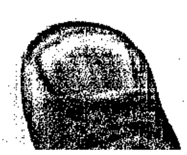
وقوية لدى الفرد فإنها تسهم في تماسك الأنا وتأكيد صلابته، وتمتينه في مواجهة العوائق الخارجية - والتشككات الداخلية. وهذا الوهم مرتبط بالنرجسية الفردية والجماعية وربما كان أحد أسس الوهم الكوسمولوجي حول مركزية الأرض.

فالأوهام التي تقوي النرجسية هي أوهام مقبولة بل هي «حقائق»، وتلك التي تشكك أو تطعن فيها تكون محط رفض وإدانة. وقد أشار فرويد إلى أن المقاومات التي لقيها التحليل النفسي فردياً وجماعياً تعود في الكثير منها إلى أنه يخدش هذا الوهم النرجسي الذي هو بمثابة غشاء حامي وواقي للإنسانية كلها.

هناك وهم آخر لا يقل شيوعاً لدى النوع البشري هو وهم حرية الفعل. فكل فرد يميل إلى أن يتصور ذاته فاعلاً حراً لكل أفعاله واختياراته. ومصدر هذا الوهم هو أن الأنا الفردي والجماعي لا يتصور نفسه تابعاً أو ملحقاً أو محتوماً. فالصورة الجميلة التي يكونها عن نفسه هي صورة أنا يختار أفكاره وأفعاله بحرية، وهذا ما يضفي كمالاً آخر على كمالات الذات. وبجانب هذا الميل الأنطولوجي نحو الحرية هناك عنصر آخر يمكن أن ندعوه بالعنصر المعرفي، وهو الذي أشار إليه سبينوزا باعتباره «مسبقاً فطرياً لدى عموم الناس». وهذا المستبق يتمثل في الاعتقاد الواهم الذي يتمسك به الناس عامة، حيث يعتدون بامتلاكهم لحرية الاختيار، وبأنهم يعون الأسباب التي تخضعهم لحتميتها»(64)، فالجهل بالحتميات هو مصدر هذا الاعتقاد الواهم بحرية القرار والاختيار، لكن فضيلة هذا الوهم في أنه يستر عن الذات استلابها تجاه الموضوع الخارجي ويقوي لديها الشعور بالفعالية والإرادة، وبالتالي يزودها بمزيد من الثقة الذاتية. إنه وهم دون شك، لكنه مفيد وفعال، وذو وظيفة.

وبالإضافة إلى وهم المركزية ووهم حرية الاختيار هناك وهم آخر لا

(64) - Spinoza: Correspondance: Spinoza à Schuler 1667. La pleiade 1954. P: 1307-1308.



يقل قوة عن الأوهام السابقة إن لم يكن أساسها جميعاً هو وهم الوعي.
وكل جهود التحليل النفسي تنصب على إبراز أن الوعي ليس إلا هذه
الشاشة الخيالية التي تتصور الذات من خلالها ذاتها والموضوعات الخارجية
عبر عمليات إسقاط وتحويل وتقمص وأمْثَلة لا نهاية لها.

فالمكتشف الفرويدي يتلخص في أن الذات هي موضوع العمليات
التي تشكلها ـ أي التي هي «حقيقتها» ـ لكنها لا تريد ولا تستطيع أن تعرف
عنها شيئاً. ودور التحليل النفسي هو أن يكشف للذات عن هذه الهوة
السحيقة القائمة بين حقيقتها المتخيلة ومعرفتها بنفسها[65].

يفترض مفهوم اللاشعور وجود فلتة غير معروفة، وهذا يعني أن ما هو
«حقيقي» في الذات أو أن ما «تعرفه» الذات (بوعي) ليس هو حقيقتها.
فالذات لا يمكن أن تتعرف من ثمة على نفسها. وتلك سمة بنيوية في
الذات وليست مجرد عرض قابل للزوال. بل الأدهى من ذلك هو أن الذات
ليست فقط في حالة جهل بنفسها بل هي في حالة سوء تعرف أو في حالة
تعرف سيء على ذاتها أي أنها في علاقة معرفية مستحيلة مع «حقيقتها»
الخاصة[66].

إن لم يكن التحليل النفسي قد قضى نهائياً على وهم معرفة الذات
لذاتها أو الوعي الذاتي فهو قد أثار الانتباه على الأقل لهذه «العلاقة
المعرفية المستحيلة» بين الذات وحقيقتها. لكن كشف التحليل النفسي عن
هذا الوهم ليس معناه انتفاؤهُ مباشرة بل إنه وهم قائم ومستمر لأن له مفاعيل
أخرى تلاؤمية وتكيفية في علاقة الذات بنفسها وبالعالم الخارجي.

وهناك أصناف أخرى من الوهم الضروري التي يمكن التذكير بها هنا
كالوهم التشبيهي Authropomorphique والغائي الذي أشار إليه سبينوزا

(65) ـ بول لوران أسون: التحليل النفسي: أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى.
الترجمة العربية. عكاظ. الرباط. 1987 ص 75.
(66) ـ المرجع نفسه.

في «الأخلاق»، ووهم اليقين الميتافيزيقي الذي تحدث عنه كنط في «نقد
العقل الخالص»، وهي كلها أوهام ضرورية بحكم وظيفتها إذ أن «كل ما
هو جميل، وكل ما هو خير مصدره الوهم. إن الحقيقة تقتل بل أكثر من
ذلك فهي تقتل نفسها في الوقت الذي تكتشف فيه أن أساسها هو
الخطأ»[67].

إن الأوهام ضرورية ضرورة الحياة ذاتها، وهي ذات وظائف خلاقة
وإبداعية في الفكر والتاريخ معاً.

وقد بين بول لوران أسون أن التوهم L'illusonnement جزء أساسي
مشكّل للوظيفة الإيديولوجية؛ بل إن الوهم الإيديولوجي حسبه هو حقيقة
الإيديولوجيا كمعيش تمثلي. إن الوهم في نظره بنية دائمة للعملية
الإيديولوجية كما يبرز أن هناك بعدين إيديولوجيين للوظيفة العامة للوهم.
وظيفة الإخفاء والتستر ووظيفة التزيين.

وظيفة الإخفاء أو التستر حيث يلجأ الفاعلون البورجوازيون إلى
مخزنهم من الأوهام بالاقتباس من التقاليد الكلاسيكية للجمهورية الرومانية
لأن لديهم حاجة إلى أن يخفوا عن أنفسهم المضمون البورجوازي
لصراعاتهم. وبالتالي فإن للمتخيل هنا وظيفة استبدالية Substitutive .
عندما يوضع المثال مكان الواقع الصلب العنيف فإن وظيفته هي تتويجه
وتزيينه لرفع قيمته وإسناد كرامة له لم يكن يمتلكها في الأصل. يمكن أن
ندعو هذه الوظيفة الوظيفة القيمة (Axiologique) لأنها تحول الواقع إلى
قيمة. فالقيمة تعطي للواقع معنى وتُنسي طابعه القاسي. أما وظيفة التزيين:
فهي الإبقاء على حماس الفاعلين التاريخيين على مستوى التراجيديا
التاريخية الكبرى. فالوسم والتوهم يهدفان إلى ملء الثغرة الفاصلة بين
الماضي والحاضر، وإعادة إحياء الماضي وهمياً وتمثيله. إن إحياء الموتى

(67) - Nietzche: **Le livre du philosophe.** P: 203.

يُقصد به في هذه الثورات تجميل وتزيين الصراعات الجديدة وتهويل المهام التي يتعين إنجازها[68].

ولعل كل هذه الأوهام وخاصة منها ما ارتبط بالذات هي أوهام مرتبطة بالوهم كإيديولوجيا، أو بالإيديولوجيا كوهم، بل لعلها تشكل بالنسبة له عشاً أصلياً أو أرضية مولدية.

* * *

يتعلق التساؤل حول علاقة الذات بالإيديولوجيا بإبراز العوامل والدوافع اللاواعية التي تجعل الذات تنخرط في معتقد إيديولوجي معين. وبما أن «الاختيار» الإيديولوجي للذات ليس قراراً عقلياً خالصاً، وليس تعبيراً خالصاً عن المصالح والفوائد المادية والمعنوية للذات، إذ كثيراً ما تنخرط الذات في معتقد غير شفاف قد يكون غير مطابق لها وفي غير صالحها، فإن هذا الواقع يقود إلى إلحاق هذه المسألة بما أسماه جيل دولوز G. Deuleuze «بالمسألة الأساسية للفلسفة السياسية»[69]، والتي سبق أن طرحها سبينوزا وهي: لماذا يكافح الناس من أجل عبوديتهم كما لو كانوا يعملون من أجل تحررهم؟ لماذا يتقبل المسودون والمحكومون العبودية الطوعية تجاه سادتهم؟ وهي المسألة التي يعالجها اتيين دولابوييسي Etienne De La Boétie (نحو سنة 1560 م) في «مقالة في العبودية الطوعية»[70]، وهو أيضاً نفس التساؤل الذي عالجه وطرحه بشكل مماثل أنطونيو غرامشي: لماذا تبقى الجماهير غير مبالية تجاه الأفكار التي هي أداة لتحررها من الاستغلال وتفضل البقاء في عبوديتها وتبعيتها وخضوعها للاستغلال؟

(68) - Assoun: **Marx et la répetition historique.** PUF. 1978. P:154-156.

(69) - G. Deuleuze: **Anti-Oedipe.** Minuit 1975, P: 36-37.

(70) - انظر الترجمة العربية والتعليق عليها لهذا المقال في مجلة الكرمل (مصطفى صفوان).



وهذا ما يبيح لنا صياغة إشكالية علاقة الإيديولوجيا بالذات ضمن هذا المنظور في الصيغة التالية: لماذا يتشبث الناس بالأفكار التي يقعون فيها ويتقبلونها ويتفانون في الدفاع عنها وكأنهم يدافعون عن ذواتهم نفسها؟ استساغة الاستغلال، الخضوع أو التقبل الطوعي للعبودية، التشبث بالمعتقدات المضادة لمصلحة الذات، تلك معالم إشكالية واحدة متعددة المخارج تطرح بالضرورة أهمية العوامل الذاتية اللاواعية والاستيهامات الفردية والجماعية في إرساء أوضاع الاستغلال أو العبودية أو الاستتباع الفكري والاستبداد السياسي.

هكذا نرى أن تفسيرات الإيديولوجيا تتراوح بين العوامل الاجتماعية بالمعنى الواسع والعوامل السيكولوجية، بين الوعي واللاوعي، بين المصلحة والحقيقة. فالماركسية تعتبر الأفكار المتبناة، إذا كانت محط وعي واضح فهي تعبر عن مصلحة اجتماعية أو اقتصادية أو سياسية عاجلة أو آجلة، كما أنها في حالة عدم الوعي بها، تعكس تضليلاً إيديولوجياً بمعنى أن الفرد يتبنى أفكاراً في غير مصلحته الشخصية أو الطبقية كما هو حال البروليتاريا عندما تتبنى دون وعي منها، أفراداً ومجموعة، أفكار الطبقة البورجوازية. فالماركسية تركز في تفسيرها للأفكار الإيديولوجية على المصلحة (وخاصة الاقتصادية الفردية أو الطبقية) لدرجة اعتبار أن صراع الأفكار والاختيارات والإيديولوجيات هو صراع من أجل المصالح مقنع في صورة قناع من أجل المبادىء كما يقول امبروز بيرس[71].

لكن التحليل النفسي يركز في تفسيره للإيديولوجيا على العوامل اللاشعورية الكامنة وراء تبني إيديولوجيا معينة، قد تكون هذه العوامل وجدانية أو توهمية أو تخيلية أو تعويضية أو حتى مرضية. وبالتالي فإن التفسير التحليلي يندرج هو أيضاً ضمن منظور المصلحة، إلا أن الأمر لا

(71) - عن محمد إسماعيل علي: الإيديولوجيا العربية والتنمية المجتمعية. مجلة الوحدة ـ الرباط. عدد 75 (1990) ـ ص 90.

يتعلق هنا بمصلحة اقتصادية واعية فردية أو طبقية بل بمصلحة سيكولوجية فردية لا واعية، أو بما يمكن تسميته بالاستثمارات اللاشعورية. وهكذا يمكن توسيع تفسير الإيديولوجيا بالمصلحة ليشمل كل أشكال الاستفادة الواعية وغير الواعية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية وغيرها، وذلك حسب تصالب أو تناغم هذه المصالح في كل حالة عينية على حدة.

إلا أن ما يمكن أن يؤخذ على نظرية المصلحة بمعناها الموسع هذا هو اعتبارها للأفكار الإيديولوجية بمثابة أدوات تستهدف، بوعي أو بغير وعي، تحقيق غاية أو مصلحة معينة، وبالتالي فلا قيمة لها في ذاتها وإنما قيمتها في ما تحققه لصاحبها من مكاسب بالمعنى الواسع.

فالأفكار الإيديولوجية، من هذا المنظور، لا تتضمن عنصر الحقيقة.

وقد انتقدت الباحثة السياسية حنا أرنت (Hannah Arendt) نظرية المصلحة المستمدة من الماركسية قائلة بأننا عندما نعتبر أن الإيديولوجيا هي مجرد سلاح في معركة المصلحة الاقتصادية، فإننا نقول في الحقيقة إذن بأن حياتنا تعتبر مجرد صراع لا معنى له، وهي نتيجة لا يمكن تقبلها. وماركس، في نظرها، يتجاهل سمة كشف الحقيقة التي تتضمنها الأنساق والنقاشات الفكرية. إن للأفكار استقلالها النسبي وتأثيرها النسبي، فالإيديولوجيا، كما يدل على ذلك إسمها نفسه، هي منطق الفكرة Idéo-Logie[72]. فهي تمثل الرغبة في معرفة الحقيقة، إلا أن نظرية الحقيقة التي تدافع عنها حنة آرنت، رغم أنها تلامس جزءاً من حقيقة وواقع الإيديولوجيا، فهي تسقط في دائرة التفسيرات الواعية والإرادية، وهي تفسيرات تقصر عن استيعاب المحددات اللاواعية للانتماء أو «الاختيار» الإيديولوجي، وهي محددات بنيوية تقع خارج الذوات الفردية، وخارج دائرة الوعي والذات بل قد تتستر خلفها في الكثير من الأحيان.

(72) ـ حنة آرنت: حقوق الإنسان في الأنظمة الشمولية. مجلة المنار العدد 64 (1990).

الفصل الرابع

منطق الايديولوجيا

استعمل كلمة منطق في هذا الفصل بمعناها الواسع أي طريقة التفكير و«الاستدلال» الخاصة بالخطاب الإيديولوجي. فمنطق الإيديولوجيا لا يعني إلا آليات التفكير و«الاستدلال» المتداولة في الخطاب الإيديولوجي سواء انتمت لأبواب المنطق الصوري المعروفة، التي تدرج إما في باب الاستدلال أو القياس أو الإستقراء أو غيرها، أم وقعت خارجها. وذلك انطلاقاً من أن التفكير الإيديولوجي لا يدخل كله في باب المنطق الصوري ولا يرتبط كلية بالاستدلال البرهاني بل يلجأ إلى براهين وأدلة وآليات خارج نطاق المنطق الصوري نفسه. فالعقل الإيديولوجي - إذا جاز هذا التعبير - لا يرتبط بنظام معرفي واحد ولا بآليات واحدة بل يلجأ إلى كل ما يخدم غرضه من استدلال وبلاغة وإيحاء. فالعقل السياسي لا يتقيد بنظام معرفي واحد ولا بمبادىء ولا بآليات هذا النظام أو ذاك بل هو يمارس السياسة في هذا المجال فيوظف ما يناسب قضيته ويخدم قناعاته: يوظف البيان (التشبيه والاستعارة والتمثيل والتورية والقياس) ويوظف العرفان (المماثلة...) كما يوظف الاستقراء والاستنتاج، وفي الوقت نفسه يعمل بمبدأ لكل مقام مقال، هدفه إقناع الغير، ومن خلال سعيه لاقناع الغير يزداد هو نفسه اقتناعاً وإيماناً بقضيته»[1]. إن التفكير الإيديولوجي والتفكير السياسي صنوان من حيث الآليات المعرفية والاستدلالية فهما معاً يقومان على اعتبارات براغماتية ومنفعية حسب الضرورة والحاجة[2].

الخطاب الإيديولوجي يلجأ إلى المنطق الاستدلالي وإلى الحجاج المبني على المغالطة والمعبر عن اندفاع الرغبة، وقوة الهوى، واندفاع

(1) ـ م. ع. الجابري: نقد العقل السياسي. ص 13. المركز الثقافي العربي.

(2) ـ نفس المرجع. ص 6.

المصلحة: فهو يستخدم الحقائق العلمية والمعتقدات الدينية والرموز الأسطورية وكل ما يساعد على إقناع الآخرين. إنه ليس خطاباً عقلياً خالصاً بل هو خطاب مرتبط بالأهواء الانسانية، وبالتالي باللاعقل. وهذا ما أبرزه بعض محللي السياسة مثل هوبز وماكيافيل الذين أبرزوا في الأفعال الإنسانية، وبخاصة في النشاط السياسي، الجوانب الأهوائية واللاعقلانية بل إننا نجد ورثة فكر الأنوار أنفسهم ينظرون إلى الإيديولوجيات باعتبارها ظواهر تضم نويات من التمثلات المختلطة، الغامضة أو الخاطئة، والتي لم تصل بعد إلى درجة الوضوح والشفافية المميزة للعقل[3]. وفي هذا الخط تقع محاولة بخلر في النظر إلى الإيديولوجيا كنشاط تدفعه مجموعة من الأهواء هي مصدره، وتحمله مجموعة مصالح، ويتجه نحو تحقيق مجموعة من القيم وبواسطة ممارسة السلطة في المجتمع[4]. وما يهمنا في تحليل بخلر هو إبرازه للأهواء كمكون أساسي لما يسميه«النواة الإيديولوجية». وهذه النواة هي ثابت بنيوي مشكِّل للنفس الانسانية، وهي تضم هوى، أي كمية من الطاقة النفسية الحافزة على العمل، كما تضم قيمة أي هدفاً إنسانياً أو أخلاقياً. وهذه الأهواء تجد إشباعها في النشاط السياسي كما في غيره من الأنشطة الاجتماعية. وعندما تتجه الأهواء نحو الاشباع والتحقق في المجال السياسي نجد أنفسنا أمام مجموعة من المنظومات الإيديولوجية.

وجان بخلر يحصي عشرة نويات إيديولوجية أساسية هي:

1 ـ التطلع الى الحرية ويعني أولاً معارضة الاضطهاد للمطالبة بتعدد الاختيارات، ويعني ثانياً معارضة الإرغام (La coercition) لتأكيد استقلال الفعل والإرادة. ويعني ثالثاً معارضة الإخضاع (La sujestion) لتقصد المشاركة أو المساهمة.

2 ـ إرادة القوة وتعني التطلع الى احتلال كل مكانة تمكّن الفرد من

(3) - M. Simon: **pour comprendre les idéologies.** Paris cerf. 1978. P: 187.

(4) - J. Baechler: **Qu'est ce que l'idéologie?** P: 60.

فرض إرادته على الأشياء وعلى الآخرين.

3 ـ شهوة التملك والحيازة(البخل والجشع).

4 ـ الاعتداد بالذات (Vanité) وتعني الميل الطبيعي الى البحث عن تقدير الآخرين بواسطة تأكيد التفوق وتأكيد الشعور به.

5 ـ الغبطة[5](*L'envie*) وهي الهوى الذي يعارض كل مظاهر عدم التساوي بين الناس. والقيمة العليا التي تضعها الغبطة نصب عينيها هي المساواة.

6 ـ الخضوع الطوعي(غير القسري) لارادة الآخر باعتبار أنها إرادة طيبة وخيرة.

7 ـ الحب وهو الهوى الذي يدفع المرء إلى اعتبار الآخر كقيمة سامية أو مطلقة وإلى أن يدرك هو ذاته كذلك من طرف الآخر.

8 ـ التمرد ويعني كل هوى متولد عن الفشل أو عن خيبة الأمل الناتجة عن الخضوع. والتمرد يمكن أن يتجه صوب شخص أو فترة أو نظام أو منظومة قيم.

9 ـ الحقد أو الكراهية (La haine) وهي الجواب الذي يقدمه المرء عن حب أصيب بالخيبة الشديدة وحوّل صاحبه إلى كتلة حاقدة تطال كل شيء ضمن إرادة تخريب وتحطيم.

10 ـ البحث عن اللذة أي عن حالة غياب التوتر والألم وهو المعنى السلبي للذة أو عن موضوع مادي أو روحي أو رمزي يحقق متعة جسدية أو فكرية.

وما هو طريف في محاولة بخلر هذه في الكشف عن النويات الأهوائية الأساسية في كل عمل سياسي واختيار إيديولوجي هو الربط بين الأهواء والقيم المرتبطة بها من جهة والمنظومات الايديولوجية المناظرة لها كما يتبين من خلال هذا الجدول التلخيصي:

(5) ـ من معاني فعل غبط: تمنى مثل ما له من نعمة دون أن يتمنى زوالها عنه (أقوم مقاماً يغبطني فيه الأولون والآخرون «حديث نبوي»). فالغبطة هي تمني نعمة على الا تحول عن صاحبها. المعجم الحديث لاروس، مكتبة لاروس 1987. ص 870.

لوحة الأنوية والانساق الإيديولوجية(1)

نظرية الأهواء طاقة حيوية خاصة قيم:	التعبيرات غير الإيديولوجية	الخطاب الإيديولوجي: الأساس	التابع
التطلع الى الحرية	الأخلاق ومراقبة الأهواء	الليبرالية	الفوضوية النزعة القومية والوطنية
إرادة القوة +	التقنية والعلم	البروميثية	Epimetisme * نزعة علمية نزعة توسعية نزعة مضادة للاستعمار نزعة مضادة للامبريالية نزعة الغزالية
البخل والجشع +	الأنشطة الاقتصادية انشطة هواة الجمع	النزعة الانتاجية	النزعة الضد انتاجية
الاعتداد	الكوميديا الاجتماعية	النزعة النخبوية	النزعة الوطنية
الغبطة -	الدين والأخلاق	الاشتراكية	النزعة الجماعية النزعة القومية والوطنية
الخضوع -	الميتولوجيات الديانات والأخلاق والعادات	التطرف (الديني والعلمي والسياسي)	النزعة المحافظة
الحب +	اخلاقيات تمجد التفاهم والوفاق	النزعة السلمية	النزعة العسكرية
التمرد -	التجاوزات الأخلاقية الغنوص الدين	النزعة الثورية	
الحقد (الكراهية)	الحرب السادية	النزعة العدمية	
البحث عن اللذة	الأبيقورية الألعاب والحفلات	اللهوية	تمجيد العمل
الأنوية الإيديولوجية العشر + قيم ايجابية - قيم سلبية		الفاشية لا تناسب أي هوى خاص بل هي نموذج الايديولوجيات الرجعية: فهي ضد كل ما هو حديث (الحريات والنظام البرلماني، العلم، التقنية...) ضد كل ما يشكل المجتمع الحديث وضد التعدد والتسامح.	

استراتيجيا القوة القلق — استراتيجيا التبعية الخوف — حالة عدم الارتياح - والشعور بانعدام الأمن

*Epimethisme Epimethée frére de Prometée et en lui. Epimethisme = denonciation incessante des mefaits de la technique.

I. «الاستدلالات» غير الصورية:

رغم ادعاء كل إيديولوجيا بأنها عقلانية ومبنية على العلم، فإنها منظومة فكرية معتقدية يختلط فيها العلم بالأسطورة، والعقل بالهوى، والواقعي بالمتخيل، أو كما يقول كاسيرر يختلط فيها الإنسان الصانع بالإنسان الساحر. وهذا هو ما يبرر محاولتنا في البحث عن منطق - بالمعنى الواسع - للإيديولوجيا: لا المنطق الاستدلالي العقلي فحسب، بل أيضاً «المنطق» السيكولوجي و«النمطق اللغوي»، وحتى «المنطق» غير اللغوي، وكأن منطق الإيديولوجيا يتضمن عدة مستويات أو عدة مناطق (Des Logiques): منطق سيكولوجي - منطق لغوي (معجماً وأسلوباً وخطاباً) - منطق غير لغوي، بالإضافة إلى المنطق المنطقي.

والحجة الإيديولوجية غير اللغوية أو غير الخطابية الأساسية المستعملة في الخطاب الايديولوجي ندعوها حجة الجسم ونعني بها أن البرهان الأساسي على صحة إيديولوجيا ما أو إحدى قضاياها هي موقع الذات منها. فوجودي الجسمي في هذا المعسكر هو أكبر دليل على صحة آرائه ونظرياته ومواقفه، فالأشياء التي أحضر فيها جسمياً أو أنتمي إليها، صائبة وصالحة. أما القضايا والأفكار التي أوجد خارجها فهي خاطئة ومدحوضة. فالجسم أو موقع الجسم هو الدليل الإيديولوجي الأكبر خارج وقبل وبعد كل حديث أو خطاب. ويمكن أن نسمي حجة الجسم هاته بالحجة الانيمية لأنها ترتبط بموقف لا عقلاني أو سحري مؤداه أن الموقف أو الموقع الذي يوجد فيه جسمي هو نقطة إشعاع وسريان الحقيقة من جهة، والخطأ من جهة ثانية. فجسمي هو الذي يضفي المصداقية والقيمة على هذا المتن الإيديولوجي أو ذاك، وهو الذي يضفي الخطأ واللاقيمة على ما عداه. وأحياناً تصدق حجة الجسم داخل المجال الإيديولوجي الواحد أي داخل تفريعاته وتلويناته الخاصة، بل تتخذ بعض الأحيان صورة بهلوانية

حيث يصبح الجسم هو الذي يشرع للمواقف والآراء من خلال موقعه فقط.

وبإزاء الحجة غير الخطابية فإن الإيديولوجيا تلجأ إلى آليات تفكير شبه منطقية نعثر على نموذج لها فيما سماه أرسطو بالمغالطات.

وأرسطو يقسم القياس (Syllogisme) إلى أنواع ثلاثة هي القياس البرهاني والقياس الجدلي والقياس الخطابي، إذ ليس كل قياس عنده برهانياً. وإذا كان القياس البرهاني هو القياس المنطقي بالمعنى الصارم والدقيق لأنه يقوم على مقدمات ثابتة ثبوتاً قطعياً، فإن القياس الجدلي يقوم على «مقدمات مشهورة» ليست يقينية، بينما يراعي القياس الخطابي وضعية المخاطب الاجتماعية والفكرية والنفسية أو ما يسمى اليوم بالسياق التداولي ويستخدم الحجج المناسبة للإقناع، فإن الضربين الأخيرين أقرب إلى طبيعة الخطاب الإيديولوجي.

إلا أنه إذا كانت الأقيسة الثلاثة تتفق في أنها تنتج ضرباً من الإقناع الصادق الذي تختلف فيه درجة الإثبات فإن هناك من الأقيسة ما ينتج نوعاً من الإقناع الكاذب، وتسمى أقيسة كاذبة. وهي قسمان حسب أرسطو: مغالطات لفظية In diction ومغالطات غير لفظية Extra dictionem[6].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن هناك مصادرة أساسية في المنطق وهي أن اللسان الطبيعي في حد ذاته ليس لساناً برهانياً ولا ينتج عنه تلقائياً خطاب برهاني، فالخطاب البرهاني مشروط بشروط منها توافر لغة صورية ورموز ينتفي فيها عنصر الاشتراك في المعنى وعنصر الاشتراك في اللفظ أو الدال أي تعدد المعاني للفظ الواحد، وتعدد الألفاظ للمعنى الواحد أو للمرجع الواحد، وهو ما يكون في الغالب مصدر الكثير من الأخطاء. فالقياس المنطقي الدقيق إذن هو الاستثناء، والمغالطة والقياس الكاذب هو

(6) ـ ماجد فخري: أرسطو طاليس. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958. ص 29-31.

القاعدة في العلاقات بين الناس التي هي علاقات تحكمها المصلحة والهوى والتسلط أكثر مما هي علاقات يحكمها العقل والمنطق. وكما يقول ميشيل فوكو فإن «ما يتعين أن يكون مرجعنا الأعلى في معالجة الظواهر الاجتماعية والإنسانية ليس نموذج اللغة والعلامات، بل نموذج الحرب والمعركة. فالتاريخية L'historicité التي تحملنا وتحكمنا حربية وصراعية وليست لغوية. إنها علاقة سلطة وليست علاقة معنى».

وهكذا فإن تحليلات أرسطو للمغالطات (Fallacia أو Sophisme) باعتبارها استدلالات فاسدة أو أشباه استدلالات من حيث أن ظاهرها استدلالات بينما هي مغالطات في عمقها، يمكن أن يتخذ منطلقاً لمحاولة رصد الآليات الكبرى للتفكير الإيديولوجي، ويمكن أن يساعدنا على بلورة الطرائق الكبرى الملازمة لمنطق التفكير الإيديولوجي.

لكننا عندما نعمد إلى تبين آليات التفكير والاستدلال الإيديولوجي بالرجوع إلى المغالطة Paralogisme أو التمويه (Sophisme) فليس معنى ذلك الانسياق وراء قصدية المغالطة التي لازمت سفسطة السفسطائيين وجدلياتهم. إن ما يهمنا هنا هو الجانب الآلي المحض في عملية التفكير والاستدلال بغض النظر عن المقاصد والنيات. بل إنه في إطار تأويلنا للإيديولوجيا باعتبارها تنتمي إلى اللاشعور وإلى اللاوعي أكثر من انتمائها للوعي الواضح والعقل الصريح، فإن مظاهر الخلل الاستدلالي في مظاهرها البلاغية والمنطقية هي مظاهر غائبة عن وعي صاحبها، وذلك انطلاقاً من التمييز البسيط بين الاعتقاد الإيديولوجي والدعاية السياسية الكاذبة أو الفجة. هذا بالاضافة إلى حقيقة أخرى لا تقل سذاجة وبساطة وهي أن شرط فعالية المعتقد الإيديولوجي وقدرته التواصلية والتبليغية تتوقف على مدى التصديق به والاعتقاد القوي والتلقائي به، وكما يقول لوي التوسير في صيغة جميلة مؤداها أنه لكي تنقل البورجوازية أسطورتها

الايديولوجية إلى غيرها فإن عليها أن تكون هي أول من يؤمن بها وأولى ضحاياها.

وبالإضافة إلى النوع الأول من الاستدلال، والذي تم ذكره سابقاً وهو الاستدلال بالجسم، من حيث هو استدلال غير لغوي، فإن هناك استدلالات لغوية لكنها غير منطقية أو غير قياسية لأن صاحبها يخرج عن إطار الاستدلال العقلي انطلاقاً من المقدمات وما يترتب عنها من نتائج، ويريد البرهنة على صحة دعاويه وأقاويله الإيديولوجية باللجوء إلى حجج غير منطقية وغير لغوية كاستجلاب عطف المتلقي الفعلي أو المفترض، أو استجلاب شفقته، أو تخويفه وترهيبه، أو تهديده بالسخط، أو تحميسه وإثارة عواطفه. وهكذا يتأدى صاحب القول الإيديولوجي إلى النتائج الإقناعية والتحفيزية التي كان يتوخاها لا من خلال استدلال منطقي تتعلق نتائجه بمقدماته المفترضة، بل بمصادقة سيكولوجية أو وجدانية تعتمد في الإقناع والانتشار على خلق حالة عدوى وجدانية من خلال إثارة انفعالات إيجابية أو سلبية.

وسنحاول هنا أن نورد بعض أنواع الحجج(7) المتعلقة بإثارة حالات ذهنية أو سيكولوجية أي بالالتجاء إلى ما لا يتعلق بالحجة والاستدلال:

حجة الالتجاء إلى الشفقة ***Argumentum ad Miséricordiam***

بما أن الإيديولوجيات ليست بنت العقل فإن انتشارها يتم لا عن طريق الإقناع فقط بل (وربما أساساً) عن طريق خلق حالة من التعاطف وإثارة

(7) ـ اعتمدنا بالدرجة الأولى في الرجوع إلى هذه الحجج على كتاب «التعريف بالمنطق الصوري» لمحمد السرياقوسي. الاسكندرية 1975، كما رجعنا إلى كتاب:
- Perelman: **Traité de l'argumentation**. P.U.F. 1958.

انفعالات الشفقة. وهذه القاعدة لا تسري فقط على تقبل الجماهير الواسعة لاختيار إيديولوجي ما، بل تصدق أيضاً على الفئة المثقفة أو الخاصة التي تختلف عن العامة من حيث درجة استخدام العقل. فالميول الاشتراكية المتعلقة بالمساواة والشائعة لدى فئة الانتلجنسيا ليست فقط راجعة إلى التحليل العقلي بل هي أيضاً ـ ولو جزئياً ـ راجعة إلى نوع من الشعور الخفي بالذنب لدى هذه الفئة تجاه الفئات الدنيا مع شعور خفي بالشفقة تجاهها ولعل هذا الشعور هو أساس ما أسماه ماكس فيبر بالميول البروليتارية أو الأعراض البروليتارية (بالمعنى المرضي) للمثقفين Les in-tellectuels proletaroïdes.

حين ينجح المرسل في تأجيج عواطف وانفعالات المتلقي الإيجابية أو السلبية فهو يوفق إلى استغلال هذه الحالة التي تنخفض فيها اليقظة العقلية لحساب ازدهار وجداني تنتابه مشاعر الشفقة والرحمة يجعل من اليسير عليه تقبل الأفكار الصادرة عن المرسل.

كل الإيديولوجيات يمكن أن تلجأ مبدئياً إلى حجة إثارة العواطف والانفعالات والشفقة لتمرير خطابها وتجويزه: فالليبرالي يمكن أن يثير تعاطفنا مع مظاهر الاستبداد وعدم الاستمتاع بالحرية ليبرهن على صحة أطروحته. والاشتراكي يثير عواطفنا نحو مظاهر عدم التساوي وأشكال التفاوت الاجتماعي المتفشية في المجتمع، كما يعتمد النازي على إثارة حماس أنصاره بإثارة النوازع العدوانية تجاه اليهود والساميين، والعنصري الأوربي الأبيض يمكن أن يلجأ إلى دعم آرائه ودفع المتلقين إلى التصديق بها عن طريق إظهار وإثارة مشاعر الشفقة والخوف على مصير بلاده بسبب تدفق الآلاف من الأفارقة عليها، كما يمكن أن يلجأ اليهودي الصهيوني إلى إظهار عواطف الذلة والمسكنة ويذرف دموع التماسيح على تشتت اليهود في العالم...

حجة الالتجاء إلى الجهل *Argumantum ad ignorantiam*

قوام هذه الحجة أن جهلنا بقضية ما، أي عدم قدرتنا على إثبات خطئها أو عدم صحتها دليل على صدقها. كما أن عدم قدرتنا على إثبات صحتها أو عدم بطلانها دليل على خطئها. فمثلاً عدم قدرتنا على نفي وإنكار وجود الطبقات في المجتمع هو أكبر دليل على وجودها، أو بالعكس فإن عدم قدرتنا على إثبات وجود الطبقات انطلاقاً من معايير سوسيولوجية دقيقة هو أكبر دليل على عدم وجودها. كما أن عدم قدرتنا على إنكار عدم وجود الصراع الطبقي هو في حد ذاته دليل على وجوده، مثلما أن عدم قدرتنا على إثبات وجود صراع طبقي خالص (أي خارج كل صراع عرقي أو إقليمي أو مهني أو جيلي أو بعيداً عن أي مظهر من مظاهر التعاون والتعاضد) هو الدليل الكافي على عدم وجوده. وكذا فإن فشلنا في البرهنة على أن النظام الاقتصادي الرأسمالي هو سبب البطالة هو أكبر دليل على أنه النظام الاقتصادي الأمثل في تشغيل اليد العاملة أو العكس.

تلجأ كل الإيديولوجيات تقريباً لهذه الحجة القوية حيث تتحدى خصومها بأن يبرهنوا على زيفها أو عدم صلاحيتها. وهذا التعجيز بالجهل أو عدم القدرة هو في حد ذاته برهان على صلاحية المنظومة الإيديولوجية. وكل إيديولوجيا توجه خطاباً صريحاً أو ضمنياً للإيديولوجيات الأخرى بنفس المعنى فتتحداها وتتهمها بعدم القدرة على البرهنة على عدم صلاحيتها هي. هذا مع الإشارة إلى أن الإيديولوجيا ككل، والقضايا الإيديولوجية ليست موضع برهان نظري. فالقضايا الإيديولوجية لا تخضع لمعايير الصواب المنطقي والعقلي بقدر ما تخضع في الحكم عليها للنتائج التي تقود إليها، وبالتالي فإن محاكمتها والحكم عليها من حيث الصحة وعدم الصحة، يرجع فيه بالدرجة الأولى إلى مدى نجاعتها وفاعليتها في حل المشاكل المطروحة عليها.

حجة التجريح، او الالتجاء إلى الانسان *Argumentum ad Hominem*

كثيراً ما يلجأ الجدال الإيديولوجي إلى هذه المغالطة القائمة على مهاجمة الشخص بدل نقد العقيدة أو الرأي. والوجه الآخر الإيجابي لهذا البرهان هو البرهنة على صحة فكرة أو منظومة من خلال إثبات أو إبراز صدق ومعقولية صاحبها، أي بناء رفض العقيدة على رفض صاحبها أو إثبات صدقها بناء على نزاهة صاحبها ومثاليته، كأن يرتكز ناقد الماركسية العربي على أن ماركس يهودي، ويركز المعادي للنازية نقده لها على أن هتلر كان مصاباً بمرض نفسي، أو يركز ناقد الفرويدية على أن فرويد يهودي أو سلطوي أو منحرف. . .

ومن الأكيد أن هذا المستوى المتدني في البرهنة والنقاش يخلط بين السلوك الشخصي للذات والمنظومة الفكرية التي تدين بها، أو يخلط بين الأخلاق والعقل. لكن هذا النوع من النقاش والحجاج رائج بكثرة في الأوساط السياسية والإيديولوجية. فالمنافحات بين الأحزاب كثيراً ما يتم فيها التركيز على شخص معين (ذي قيمة رمزية) توجه إليه ألذع النقد كالقول بأنه انتهازي أو رأسماكي (أي يتظاهر بالدعوة إلى الاشتراكية بينما هو رأسمالي)، وكالطعن في وثائق حقوق الإنسان بأنها مواثيق مهنية للمحامين أو بأنها سياسة أمريكية. . . أو رفض أفكار هوكنز Haupkins في الفيزياء الفلكية بدعوى أن صاحبها مشلول عن الحركة والكلام لأكثر من عشرين سنة.

وتقدم لنا الحوارات الساخنة التي جرت بين أحزاب الحكومة وأحزاب المعارضة في المغرب سنة 1964 مثالاً صارخاً لحجة تجريح الشخص حيث انتهى النقاش السياسي والإيديولوجي إلى تبادل السباب والشتائم بين الأشخاص مع تبادل التهم بالخيانة والعمالة والتسكع

السياسي. فكلما احتد الصراع السياسي والإيديولوجي وحمي وطيسه برزت إلى السطح الطبقات اللاأخلاقية المطمورة في أعماق النفوس وتحولت المناظرة إلى مصاقرة.

ورغم أنه لا يجوز منطقياً الاستدلال على صدق أو عدم صدق نظرية ما، عبر قياسها بأخلاقيات وسلوكات أصحابها أو خصومها فإننا نرى، من الناحية العملية، أن شيوع وذيوع ومصداقية إيديولوجيا ما، يتوقف إلى حد كبير على سلوك أصحابها وأخلاقياتهم لأن الإنسان العادي يفكر من خلال المماثلة ومن خلال النماذج الملموسة، أي يحكم على الإيديولوجيا من خلال حاملها وممثلها، لسبب بسيط وهو أنه لا يفكر تفكيراً مجرداً. فحامل الإيديولوجيا أو المبشر بها يصبح بمثابة نموذج ورمز، فهو يتماهى مع فكرته بالنسبة للمستهلكين أو المشاهدين الإيديولوجيين. ولعل هذا هو ما يبرر الانتقال من تقييم المنظومة إلى امتحان صاحبها، بالإضافة إلى أن البرهان على صحة إيديولوجيا ما، ليس برهاناً نظرياً خالصاً بقدر ما هو برهان عملي يتمثل في نجاح تطبيقاتها وفي قدرتها على تحويل وضبط السلوكات والممارسات. فالشخص الذي يمارس سلوكاً انتهازياً جشعاً ولا أخلاقياً ويرفع شعارات وطنية أو أممية أو اشتراكية هو بالتأكيد شخص يوجه طعنة من خلف لمذهبه هو نفسه، ويقدم صورة رديئة وسيئة عن حزبه أو إيديولوجيته. ولعل التجربة السياسية للأحزاب قد جعلتها تكتشف أن الشعارات واللافتات يمكن أن تكون محط استغلال من طرف الأفراد (الذين يسمون أنفسهم مناضلين مثلما كان الأوائل يسمون أنفسهم مجاهدين) أو من طرف بعض الهيئات. لذلك فإن سلوك الشخص وممارساته وأخلاقياته هي بمثابة دليل آخر مع، أو ضد اللون الإيديولوجي الذي ينتسب إليه، لأن كل انتماء إيديولوجي يتطلب حداً أدنى من الانسجام والتطابق بين الأقوال والأفعال.

ومع ذلك فإنه لا يجوز منطقياً أن نركز البرهنة على صدق، أو عدم صدق منظومة أو أطروحة إيديولوجية ما، فقط على محاسن المبشرين بها أو عيوب المناهضين لها، بل إن البرهان لا يستقيم إلا بالتركيز على المنظومة أو الأطروحة نفسها، وهذا هو مضمون مغالطة البرهان بالشخص.

حجة الالتجاء الى ظروف الإنسان

وتعني محاولة إقناع الطرف الآخر بفكرة أو برأي انطلاقاً من ظروفه الخاصة به، أو الرد على فكرة بما يفندها أو يدعمها من خلال الظروف الخاصة بالإنسان سواء تعلقت هذه الظروف بواقعه الاجتماعي أو باقتناعاته الفكرية.

فعندما نحاول أن نبرهن للناس عن صحة الاشتراكية بسبب عدم تناقضها مع الإسلام فتلك برهنة بمراعاة الشروط التداولية للفكرة ووضعية المخاطب النفسية والفكرية. ونفس الشيء بالنسبة لمن يحاول تخطئة الاشتراكية بعدم تلاؤمها مع الإسلام، وذلك انطلاقاً من عقيدة المخاطب. أما بالنسبة للظروف الاجتماعية فيمكن البحث عن تأييد لصحة الاشتراكية في ظروف البؤس والفاقة التي يحياها الشخص الذي يتوجه إليه الخطاب.

يمكن أن تنعكس الآية حين نرفض بعض النتائج التي يدافع عنها شخص له ظروف معينة على أساس أنها نتائج تمليها عليه ظروفه الخاصة أكثر مما يمليها عليه الدليل والحجة والعقل والبرهان[8]. مثل ذلك رفض

(8) السرياقوسي. ص 473.



الفكر البعثي لأن نواة نشأته مسيحية، أو رفض القومية باعتبارها فكراً يلائم الأقلية المسيحية في المجتمع العربي، أو رفض نظرية مانهايم حول قدرة «الفئة المثقفة الخالية من كل ارتباط» على فهم الواقع المجتمعي باعتبار أنها فكر تعويضية وتعبر بالدرجة الأولى عن فكر المثقفين اليهود المضطهدين والمشردين والخالين من الارتباطات الاجتماعية، أو رفض أفكار مدرسة فرانكفورت المتعلقة بإدانة العقل والعقلانية والآداتية والتقنية على أنها أفكار الأقلية اليهودية في المجتمعات الأوربية. .

تلامس هذه المغالطة عن قرب المسألة الأساسية في سوسيولوجيا المعرفة وهي إرجاع الأفكار والقيم إلى شروطها ومحدداتها وأصولها الاجتماعية وإقامة علاقة ترابط (Correlation) بينها. فعندما تقتصر سوسيولوجيا المعرفة على إثبات هذا الترابط وإقرار هذه العلاقة فهو مشروع ومنطقي، لكن عندما يتجاوز هذا العلم تلك الحدود ليحاول أن يثبت لنا صدق أو خطأ الأفكار والآراء انطلاقاً من شروطها ومحدداتها الاجتماعية فإنه يقع في المحظور المنطقي أي في المغالطة المنطقية.

حجة الجمهور ***Argumantum Populam***

تقوم هذه الحجة على البرهنة على صدق فكرة أو نظرية باستثارة عواطف الجمهور واستدرار موافقته على آراء تفتقد البينة والبرهنة الكافيين. واستجلاب مصادقة الجمهور يتم بأساليب بعيدة عن العقل والمنطق الاستدلالي أي بالعزف على الأوتار العاطفية والوجدانية للجمهور والتوجه إلى مشاعره لاستثارة الجوانب الأخلاقية والانسانية فيه. وهنا تأخذ موافقة الجمهور وتصفيقاته أو ربما حتى إدانته وصفيره مكان الحجة وموقع الدليل.

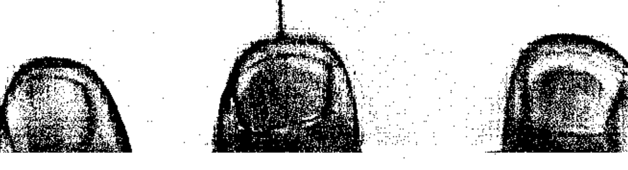
والخطاب الايديولوجي، سواء منه الشفوي أو المكتوب، البسيط أو المركب، يضع دوماً نصب عينيه مصادقة الجمهور أو عدم مصادقته، بل هو أصلاً خطاب يتوجه إلى جمهور واقعي أو مفترض. وهذه السمة تقرب الخطاب الايديولوجي من الخطاب الدعائي، وتجعلهما يتقاربان من حيث أساليب استمالة الجمهور.

إلا أن موافقة الجمهور أو عدم موافقته على ادعاءات معينة لا يقوم دليلاً على صدق أو عدم صدق محتوياتها.

في حوار متلفز ساخن بين ممثلى التيار الديني والتيار العلماني في الجزائر بعد الانتخابات الأولى التي جرت سنة 1990 يهاجم الأول الثاني قائلاً: اسمحوا لي بالرد على هذا الكلام الخطير، هذا فرض وصاية على الشعب الجزائري ونكران لنضجه وعدم قدرته على التمييز. إذن أنت تريد أن تأخذه بالعصا. هذه كلمة قالتها فرنسا: أنتم متخلفون فكيف تطالبون بالاستقلال، أنتم عاجزون عن تسيير أموركم بأنفسكم. . اليوم أسمع أستاذاً في الجامعة، جزائري، ويقول أنا وطني، وينكر على شعبه القدرة على التمييز بين الهيئات وبين البرامج وبين الشخصيات ولا يستطيع أن ينتخب حراً، ذكياً، واعياً. . . هذه مصيبة. إذن تنادون بالديمقراطية لمن؟ للحمير؟! الشعب الجزائري ليس حماراً، الشعب الجزائري شعب رسالي، شعب حضاري، له وعي ويقدر على التمييز والاختيار. . . ولا يحتاج إلى وصاية. . . وهو جدير بأن يتولى أمره بنفسه. . . . . . [9] إلخ.

من الواضح في هذا النص أن ممثل التيار الديني قد ركز في

(9) ـ حوار ساخن على شاشة التلفزة الجزائرية بين زعيم الإسلاميين وزعيم اللائكيين. جريدة «الاتحاد الاشتراكي» 8 يوليو 1990 ص 3.



هجومه على موقف التيار العلماني القائل بتأجيل حل البرلمان، وهي الفكرة التي يدعو لها الأول بحماس، حتى« يكون المواطن عارفاً للبرنامج الذي سيصوت عليه»، ركز على ما يتضمنه موقف التأجيل من احتقار للشعب واستحمار له(أنت تريد أن تأخذه بالعصا- الشعب ليس حماراً) وتتوافق مع الموقف الاستعماري الذي كان يرفض استقلال الجزائر بدعوى التخلف وعدم النضج. . . .وبجانب تعداد الجوانب السلبية التي يستخلصها من خطاب خصمه فإنه يفيض في تمجيد الشعب والاشادة بذكائه، ونضجه ووعيه، وروحه الحضارية، بل ورساليته. وهكذا ينحدر النقاش السياسي إلى حد استعداء الجمهور على الخصم وتملقه بما يدغدغ نرجسيته الجماعية الكامنة.

حجة الالتجاء الى رجل القش:

الصورة التقليدية لهذه البرهنة هي حجة رجل القش (L'Home de paille) وقوامها التركيز في نقد فكرة أو مذهب أو سلوك أو غيره على نقطة الضعف أو الحلقة الضعيفة وتضخيمها مما يساعد على تكوين صورة هي بمثابة دمية يتم فيها تقويل الخصم ما لم يقل والاجهاز عليه بالنقد. إلا أن تعميم البرهنة ليشمل لا النقد والجوانب السلبية فقط بل أيضاً التمجيد والجوانب الايجابية. ذلك أن التركيز في تقديم مذهبٍ ما أو نظريةٍ ما على نقطة القوة فيه أو الحلقة الأقوى وتفخيمها هو وجه آخر من أوجه نفس أسلوب البرهنة إلا أنه ذو طابع إيجابي. وفي مجال التناظر بين المذاهب والآراء يتم غالباً مهاجمة النقطة الضعيفة لدى شخصٍ ما أو في نظريةٍ ما كالتركيز في نقد الداروينية على عدم أخلاقية وعدم مروءة كون الانسان منحدراً من سلالة القرود لما في ذلك من احتقار للانسان وحط من قيمته المعنوية والروحية، بدل تحليل ونقد الأسس العلمية المختلفة للنظرية في مستوى المناهج والمفاهيم ودرجة العلمية، أو مقارنتها بنظرياتٍ بيولوجية

أخرى وقد يتم التركيز في نقد الاشتراكية على كونها نظرية تعامل الانسان كحيوان فقط أي ككائن لا يهمه إلا بطنه ولا يهمه إلا إشباع حاجاته العضوية في حين أن الانسان كائن عاقل وسامي وروحي. كما تهاجَم الاشتراكية من خلال التركيز على فكرة الصراع الطبقي على أساس أنها نوع من الدعوة إلى حرب اجتماعية بدل السلم الاجتماعي من خلال التركيز على فكرة ديكتاتورية البروليتاريا. كذلك تهاجم الليبرالية من خلال التركيز على إحدى نقط ضعفها وهي تحويل المجتمع إلى غابة منظمة قوامها الصراع والتنافس بين الناس من اجل الكسب على حساب مظاهر التعاون والتعاضد.

يمكن أن نعتبر هذا النوع من البرهنة ارتكازاً في الاستدلال على الجزء بدل الكل، وبذلك فهو يمكن أن يندرج تحت إطار التعميم المتسرع للجزء(في وجهيه السلبي والايجابي) على الكل، كما يمكن أن يعتبر حكماً على فكرة من خلال إحدى نتائجها الجزئية الايجابية أو السلبية كما يمكن أن يعتبر نوعاً من تجاهل ما يتعين دحضه (Ignoratio Elenchi).

حجة الالتجاء إلى الشخص الثقة(أو المرجع) أو حجة القاضي النعمان: ***(Argumentum ad Verecundiam)***

كثيراً ما تعمد الخطابات الايديوليجية إلى اعتبار أقوال مؤسسيها بمثابة حجج وبراهين دامغة. وهذا النوع من البرهنة يندرج في إطار برهان السلطة Largument d'autorité . والسلطة ليست هي السلطة المادية السافرة بل سلطة علم من الأعلام أو فيلسوف أو مؤسس المذهب الذي تعتبر كلمته بمثابة الكلمة الفصل في كل الموضوعات بما في ذلك مالا يدخل في اطار معرفته او اختصاصه. وهذا ما يفسر لنا كثرة الاستشهادات النصية أو«حرب النصوص» في المجال الايديولوجي. يقول





ماركس، يقول لينين، يقول آدم سميث، يقول هتلر، يقول.... وهذه الحجة ليست باطلة في حد ذاتها إذ من المعقول أن يلتجأ إلى أقوال الاختصاصيين والمراجع الكبرى كل في ميدانه حيث يصبح ماركس سلطة مرجعية حاسمة بالنسبة للاشتراكية والشيوعية ويصبح آدم سميث ولوك وهايك سلطات مرجعية حاسمة بالنسبة لليبرالية. وفي المجال العلمي يعتبر اينشتين مرجعاً في الفيزياء ودوسوسير في اللسانيات وستروس في الأنتروبولوجيا.. إلخ. إلا أن للمرجعية العلمية حدوداً لا تتعداها وهي عندما تصبح عائقاً معرفياً في العلم ذاته وتحول دون تطور وتقدم البحث، لأنها تقدم اجوبة جاهزة على كل القضايا بما في ذلك ما لا يدخل في اطار معرفتها او اختصاصها. وقد سبق لفرنسيس بيكون أن انتقد هذه السلطة في نقده للأوهام الأربعة تحت عنوان أوهام السوق[10]. وفيها وجه النقد لسلطة أرسطو الفكرية التي دامت حوالي عشرة قرون.

يمكن أن نسمى هذه الحجة بحجة القاضي النعمان لأن هذا القاضي قد اجتهد في الدعوة إلى إغلاق العقول وتسليم مفاتيحها للامام الذي يفتي ويفصل في كل شيء محرماً بذلك الاجتهاد عن طريق الاستصحاب والاستحسان والقياس والاجماع، داعياً إلى حصره في الامام.

وتتضمن هذه الحجة فرضية إعتبار الفقيه أو الامام عالماً وحده بمضمون النص وأسراره ومتقمصاً لسلطته في كل ميادين الحياة والمعرفة، العملية منها والنظرية.

إلا أن البرهنة من خلال مرجعية شخصية فكرية قد تنزلق نحو الإرتكاز على مرجعية إما لسلطة معينة أو لعرق معين أو لطبقة معينة أو

(10) - انظر الفصل الأول من هذا البحث

لحزب معين تفتي وتحسم وتفصل في كل القضايا، وقد يبلغ الأمر إلى حد تأليه هذه المرجعية كما في قول ابن هانىء الأندلسي في مدح الخليفة المعز لدين الله الفاطمي:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار
فاحكم فأنت الواحد القهار.

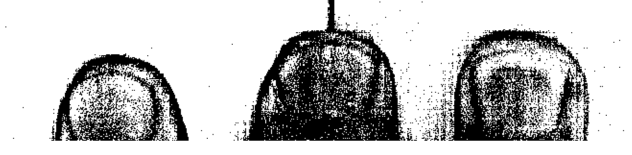
أو كما في قول صحيفة رومانية تتحدث بكل تواضع عن الرئيس تشاوشيسكو الذي تعتبر أقواله بمثابة تشريعات والاستشهاد بها بمثابة براهين في كل الميادين، وذلك لأنه هو«مؤسس رومانيا العبقري [عبقري جبال الكاربات]، والقائد بعيد النظر للأمة في طريق التقدم والرفاهية، والشخصية اللامعة في الحركة الشيوعية والسياسة الدولية، والمناضل العنيد الدائم من أجل انتصار الشيوعية والاشتراكية، وابن الشعب المحبوب، والبطل الشيوعي للأمة الحديثة، والشخصية غير العادية... إلخ... إلخ... إلخ...»[11].

الاستناد إلى مرجعية هي بمثابة برهان قاطع لا يقتصر على شخصية فكرية بل ينزلق ليشمل شخصيات لا فكر لها، وكل ما لها هو سلطة فرض الأفكار. والانتقال من ماركس إلى لينين إلى ستالين إلى بريجنيف (و«مؤلفاته» العظيمة) أكبر دليل على ذلك.

حجة الالتجاء الى تجاهل ما يطلب التدليل عليه

وذلك بالتركيز في البرهنة إيجاباً وسلباً على قضايا جانبية لا تمس صميم الموضوع ليتادى منها صاحبها بعد ذلك إلى إثبات أو رفض فكرة

(11) - جريدة «لوما» بوخاريست 15 يوليوز 1989 عن لوموند ديبلوماتيك (الطبعة العربية) شتنبر - اكتوبر 89. ص 1.



أو عقيدة. فهو يصل إلى النتيجة التي يتوخاها منذ البداية وإن لم يبرهن عليها برهنة مباشرة. في هذه الحالة يلجأ أحد الطرفين إلى تقديم دليل زائف يحيد به عن المدلول المطلوب ويستدل على شيء جانبي غير مطلوب البرهنة عليه. كأن يتزلق من محاولة البرهنة على صحة الاشتراكية إلى مدح أحد أبطالها أو مفكريها.

ويمكن اعتبار الحجج السابقة كلها بمثابة تجاهل لما يطلب البرهنة عليه: إما باستدرار عطف المتلقي(كما رأينا في مغالطة الالتجاء إلى الشفقة) أو بتهديده بالقوة أو بالالتجاء إلى الجهل أو بتجريح حامل الفكرة، أو الالتجاء إلى ظروف الانسان أو بالالتجاء إلى الجمهور أو مهاجمة رجل القش أو الالتجاء إلى الثقة، لكنه كذلك يتم إذا ما «وجهت المقدمات لكي تبرهن على نتيجة ليست هي النتيجة التي من المفروض أن نثبتها أو ندحضها بواسطتها»[12].

الالتجاء إلى الدفاع الخاص *Plaidoirie speciale*:

يقع المرء في هذه المغالطة عندما يركز في الدفاع عن فكرة ما، أو عن رأي، أو موقف، أو مذهب، من خلال إبراز جزء من البرهان ملائم للظروف والشروط المحيطة مغفلاً الجزء غير الملائم لهذه الظروف. ويبدو أن هذه المغالطة تتداخل مع مغالطات أخرى مثل مغالطة رجل القش. ويمكن أن تتخذ لا صيغة دفاعية فقط بل صيغة هجومية أيضاً كانتقاد فكرة أو مذهب بالتركيز على ما هو ملائم لذلك النقد والتجريح ضمن الشروط المحيطة. من الأمثلة الشائعة في الخطاب الإيديولوجي اللجوء المستمر إلى ما يسمى «باللحظة الحاسمة» (أو «المنعرج

(12) - محمد السرياقوسي: التعريف بالمنطق الصوري. الاسكندرية، 1975، ص 480-481.

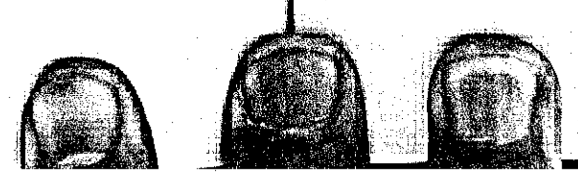
التاريخي» أو «المنعطف الحاسم».. إلخ). فكل لحظة في السياسة هي لحظة حاسمة، لذلك يتم اللجوء إلى مثل هذه العبارات التي تهدف إلى الاستقطاب والتعبئة وأحياناً إلى الإقناع بالتأكيد على خصوصية الظرفية التاريخية، عن طريق إضفاء طابع مأساوي على اللحظة أو الوضعية Dramatisation de la situation.

المثال الوارد كثيراً في المجال الإيديولوجي حول هذا الضرب من البرهنة غير الدقيقة هو ميل الطبقة أو الحزب عندما يكون خارج السلطة إلى مواقف نموذجية ومثالية بل يوتوبية، وينتقد السلطة القائمة بعنف؛ لكنه عندما يصل إلى مركز السلطة والقرار يتخذ مواقف ويتبنى تحليلات (تبريرات) أكثر تسامحاً وأقل حدة في رفضيتها إن لم تصبح محافظة. وكما يقول السوسيولوجيون الألمان فإن الطبقة في مرحلة الصعود ميالة إلى اعتبارات الصيرورة بينما هي، في مرحلة الاستقرار أو السقوط، ميالة نحو اعتبارات الوجود والثبات. أو كما يقول جان بول سارتر (J.P.Sartre)[13]. فإن الإيديولوجيات تكون مرادفة للحرية عندما تكون في طور التأسيس ومرادفة للاضطهاد عندما تصبح جاهزة.

البرهنة بالسبب الكاذب *Non proter hoc* أو اعتبار ما ليس علة بمثابة علة *Non causa pro causa*

وهي إرجاع ظاهرة أو فكرة يراد تفسيرها إلى سبب آخر غير سببها الحقيقي (قصداً أو تلقائياً). وهذا النوع من التعليل و«التفسير» سائد ووارد بكثرة سواء في الخطاب أو في السجال الإيديولوجي، كإرجاع الفقر، من المنظور الليبرالي، إلى عوامل سيكولوجية كالبلادة أو الكسل

(13) -J.P. Sartre: Qu'est ce que la litterature? in questions II. Gallimard



أو إلى عوامل طبيعية كندرة الموارد الطبيعية لا إلى سوء توزيع الخيرات والثروات. وكذا إرجاع الاستبداد السياسي في الأنظمة الديكتاتورية إلى الطبيعة البشرية للفرد الحاكم لا إلى الشروط السياسية التي ولدته.

هذا النوع من التعليل يمكن أن يدعي بالعلية السحرية حيث تتحول المسببات الى نتائج والنتائج إلى مسببات أو تتحول المقدمات إلى نتائج والمعلولات إلى علل والعكس. يمكن أن تدعى هذه العلية أيضاً بالعلية المجازية (causalité Metonymique) حيث يعبر عن السبب بالمسبب أو العكس وعن الكل بجزء منه أو العكس أو عن الشكل بمحتواه أو العكس أو عن الشيء بنظيره... إلخ.

وغالباً ما يتم الالتجاء إلى اعتبار الظاهرة أعلة للظاهرة ب إما بسبب التلاحق في الزمن أو التلازم والاقتران في الحدوث أو عندما تكون إحداهما مجالاً لحدوث الأخرى. وبما أن «التفكير» الإيديولوجي تفكير ميال إلى التبسيط فهو ميال أيضاً إلى اصطناع علل واضحة قريبة الإدراك على حساب العلل الحقيقية، أي اصطناع تعليلات وترابطات انطلاقاً من مجرد قرائن زمنية أو مكانية ظاهرية.

السبب الكاذب بضاعة جاهزة في كل «تفكير» إيديولوجي لأنه أيسر السبل لتبرئة الذات أو التمويه أو التضليل.

نلاحظ في التفكير السياسي عامة، وفي «التفكير» الإيديولوجي على الخصوص أنه يتم الالتجاء باستمرار إلى فكرة المؤامرة، وهي الفكرة السهلة التي يمكن من خلالها إيجاد سبب مفتعل (Psendo-cause) لتفسير وتبرير ما يحدث من انكسارات وهزائم. لهذه الفكرة كذلك مفعول سحري من حيث إنها تبرىء الذات وتبرىء النظرية، وتقوي الوهم النرجسي بصلابة وكمال الذات. هذا الميل نحو فكرة المؤامرة شائع بقوة

في الإيديولوجيا العربية المعاصرة لأنها الفكرة السحرية القادرة على تفسير وضعية التجزئة وانتكاسات القضية[14] بحلول سهلة ومريحة.

وفكرة المؤامرة هي الوجه المازوشي لفكرة الاتهام أو كبش الضحية: إذا حدث لنا شيء سلبي فهو إما نتيجة مؤامرة محاكة ضدنا من الخارج، أو بسبب تسرب العدو إلى داخلنا، أو من طرف حفنة من المشاغبين. وهذا هو مصدر فكرة التكفير والتخطئة والاتهام. وكلا الفكرتين (المؤامرة الخارجية والمؤامرة الداخلية) تقوم على آلية سيكولوجية ومنطقية قوامها إسقاط النقائص والعيوب على الآخر سواء كان شخصاً أو هيئة أو منظومة فكرية أو غيرها.

---

(14) - في قراءته النقدية لكتاب د. عبد الهادي بوطالب يقوم د. عبد الوهاب معلمي بنقد فكرة المؤامرة التي هي العمود الفقري لكتاب «نظرات في القضية العربية». فالمؤلف، كما يقول الناقد، في حديثه عن «العدوان الذاتي» يحذر العرب من الإلتجاء لهذا الأسلوب السهل في التحليل كذريعة للتبرؤ من كل مسؤولية في الأخطاء والأوزار والخطايا العربية، فإنه يلتجيء باستمرار إلى فكرة المؤامرة كعامل ثابت وذي قدرة تفسيرية كبيرة. وهذه المؤامرة في نظر المؤلف قديمة قدم الأمة العربية ذاتها وخيوطها تمتد في مسلسل مدروس يبلغ أوجه في بداية هذا القرن مع الإجهاز على الخلافة العثمانية وبداية المؤامرة المزدوجة من الاستعمار والصهيونية والتقاء إرادة الغرب والشرق على ظهر القضية العربية. والمتآمر الأكبر هو التاريخ مشخصاً في قوى العدوان. ثم يقول الناقد إن فكرة المؤامرة ليست منهجاً اجتماعياً تاريخياً، وإنما هي سلاح سياسي يستعمل عادة لإخماد معارضة أو للفتك بأقلية أو لإنقاذ نظام سياسي من الانهيار أو لتبرير سياسة داخلية وخارجية عاجزة. فتاريخ العلاقات الدولية ليس سلسلة من المؤامرات على الشعوب أو تنفيذاً المخطط مسبق ضد أمة أو حضارة أو شعب بل هو نتيجة التفاعلات الاستراتيجية والدبلوماسية والتحولات في البنى الاقتصادية والاجتماعية والفكرية والسياسية للأمم والشعوب وللتغييرات في موازين القوى بين الفاعلين الدوليين من دول وإمبراطوريات وحضارات.
عبد الوهاب معلمي: «نظرات في القضية العربية: قراءة نقدية». جريدة الاتحاد الاشتراكي. 1989.




الحجة الغيبية:

يرجع التفسير الديني الأحداث العادية وغير العادية إلى الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. فالأحداث التاريخية والسياسية الكبرى وحتى الأحداث الشخصية الصغرى يتم إرجاعها إما إلى المشيئة الإلهية أو إلى نوع من القدرة المتعالية القبلية. أما في الإيديولوجيا فيتم اللجوء إلى غيب دنيوي أو تاريخي يدعى بالحتمية التاريخية، حيث تتم أقنمة التاريخ وتحويله إلى قدر دنيوي مادي يقرر في شأن الأحداث سلفاً ويجهز الحلول والمسارات خارج كل تحليل عيني وكل حالة عينية. فالحتمية التاريخية هي مجرد نزعة غيبية تاريخية يقصد بها التحكم في الرقاب باسم قوة التاريخ نفسه.

التمييز بين العقيدة وحامليها.

وهي آلية تفكير وحجاج متداولة بكثرة في المجال العقدي الديني منه والسياسي. وهي أقرب وسيلة لتبرئة وتطهير المذهب مما يمكن أن يلحق به من تلوث وانحطاط. والوجه الآخر لهذه الآلية هو الخلط بين العقيدة وأصحابها، وهي قوام الكثير من الصراعات المتبادلة بين الإيديولوجيات وبين المنظومات العقدية. الأمثلة المتداولة في هذا الصدد كالتالي: من منظور غير ليبرالي يمكن القول أنه إذا كانت هذه هي الرأسمالية،أي في ارتباطها بالفقر والبطالة والاستغلال، فتباً لها من مذهب، أو يمكن أن نقول عكس ذلك من منظور ليبرالي: إذا كانت هذه هي الاشتراكية أي سيطرة طبقة جديدة وانعدام الحريات الأساسية لدى المواطنين وسلوكهم ككائنات مروضة والتفاوت البين بين مظاهر حياة النومنكلاتورا Nomenklatura العسكرية والإدارية والحزبية وبين حياة عموم المواطنين، فتباً له من مذهب سيء. إن إنتقاد أي مذهب سياسي أو اقتصادي مطبق يتطلب التمييز بين جوهر العقيدة نفسه، الذي هو

جوهر صالح وطاهر ومثالي والتطبيق السيء لهذا المثال كما يتجلى في نمط عيش وحياة الناس أنفسهم، فالخطأ لا يرجع للمذهب بل لأصحابه. فما هو جميل وخير وعظيم ينسب للمعتقد أما ما هو رديء وملوث فينسب إلى حامله.

الامتثال التلقائي لسلطة الأحكام المسبقة:

وهذه الأحكام تمثل سلطة الجماعة وقوة الوعي الجمعي والمصالح المترتبة عنها. فالموقف المعرفي التلقائي للإنسان العادي هو موقف التسليم بالموروث من القيم والأحكام والمعاني. أما الموقف الفلسفي التساؤلي أو النقدي فهو يقع في مستوى آخر غير مستوى «العقل الطبيعي» لأن الفلسفة، كما يقول هيجل، هي «العالم مقلوباً». والاعتقاد بأن الفرد قادر على ممارسة التساؤل النقدي بدعوى أنه يملك عقلاً فليس إلا نسجاً على القول بأن كل فرد يستطيع أن يصنع الأحذية بدعوى أن له رجلين ليمشي[15] ليست الفكرة المسلم بها والقائلة بأن الإنسان كائن عاقل ومزود بملكة التفكير كافية لضمان ممارسة عملية التفكير بمعناها العميق، ولمعاناة الفكر كما يقول هيدجر[16]، فعملية التفكير تتطلب جهداً وعناء وانفصالاً عن شرنقة الأفكار الجاهزة الموروثة والدافئة والجالبة للطمأنينة وللاعتزاز، بل إن عملية التفكير، في صورتها العميقة، هي تفكير ضد التفكير، أي ضد طبقات الأوهام الذاتية والجماعية التي تلف كل إنسان من المهد إلى اللحد، كما أنها إنكار للأحكام المسبقة، ووقوف نقدي عند «الأفكار» المتداولة لدى عموم الناس. ولعل أشق عملية يمكن أن يقوم بها إنسان هي عملية التفكير، وكأنها فعل مضاد

(15) - Hegel: **Phenemenologie de l'esprit**. Trad, Hyppolite. aubier. P: 57-58

(16) -Heidegger: **Qu'appelle-t-on penser?** P.U.F. 1988. P: 90-91.

للطبيعة، أي لطبيعته الحيوانية ذاتها. وبالإضافة إلى ذلك فإن التفكير ليس عملية تلقائيه بل يتطلب إعداداً طويلاً وتمرينات كثيرة لأن امتلاك أدوات التفكير ليس دليل على أننا نفكر، وليس شاهداً على أن الإنسان العادي يحسن استعمالها. والميل الطبيعي للإنسان هو أن يعرف ويستعمل معارفه، وأن يعتقد وليس أن يفكر. والفارق كبير بين المعرفة والاعتقاد والتفكير.

استساغة التناقض بين الأقوال، وبين الأقوال والأفعال:

بما أن كل قول إيديولوجي يرتبط بمصلحة اقتصادية أو سياسية أو سيكولوجية ويتجه إما نحو الإقناع أو التمويه أو التضليل، فإنه يميل تلقائياً إلى استعمال التناقض على نطاق واسع. فعندما يقوم رئيس الجلسة ليطلب من المتناظرين أن يختصروا تدخلاتهم اختصاراً شديداً بينما يتدخل هو مطولاً بين كل حديث وحديث، فهذا مثال صارخ على التناقض بين الأقوال والأفعال. وهو أشبه ما يكون بمن يطلب منك ألا تدخن والسيجارة في فمه أو ألا تشرب الخمر والكأس في يده، أو عندما ينادي المناضل الإسلامي بعدم استغلال الدين في السياسة وهو يوجه هذا الكلام إلى الناس داخل تجمع في المسجد.

والتناقض بين الأقوال والأفعال تناقض متداول في المجال السياسي والإيديولوجي. هكذا نجد سياسياً مثل لينين ينصح بضرورة الانتباه إلى ما يفعله رجل السياسة لا إلى ما يقوله، أو الأصح أن ننتبه إلى أيادي رجال السياسة بقدر ما ننتبه إلى أفواههم.

غياب التمييز بين الفكر والواقع:

يتضمن كل تفكير إيديولوجي قدراً من الخلط بين الفكر والواقع. فالتفكير الإيديولوجي حديث عن الواقع والفكر في نفس الوقت. الفكر في هذه الحالة مأخوذ في مدلوله الواسع جداً أي الأفكار المعبرة عن

الرغبات أو الأخيلة أو التمنيات أو الإرادة... إلخ. وكل شخص ينخرط في آلية التفكير الإيديولوجي يدركه هذا الخلط بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. فالعصابي شخص يعاني من «قوة الأفكار» أو «تسلط الأفكار» (أو من سلطتها). والسمة الأساسية المميزة للعصاب الوسواسي Nevrose obsessionnel هي استحواذ أو تسلط فكرة معينة لدرجة فقد التمييز بين الواقع والفكر، أو لدرجة أن المرء يأخذ رغباته على أنها واقع (Prendre ses desirs pour la realité). وهذا المعنى وارد في ملفوظ مصطلح الإيديولوجيا نفسه إذا أخذناه بالمعنى الحرفي (Idéo-logie) أي منطق الفكرة، ومنطق الفكرة هو التسلط.

الخلط بين الفكر والواقع يضرب إذن بأعماقه في العصاب الوسواسي ويجد أصوله في مرحلة متجاوزة من مراحل التطور النفسي، وهي المرحلة التي لم يكن قد اتضح فيها بما يكفي التمايز بين الأنا والعالم. في هذه المرحلة ليس هناك أي فضاء يفصل بين الأنا والعالم، وليس هناك أي فاصل بين الرغبة وتمثلها. فالقسمة بين الداخل والخارج لم توجد بعد في هذه المرحلة إذ أن رد الفعل يعادل الفعل والرغبة تعادل الانجاز والإشباع. الكل متداخل في الكل. «الأنا» في «الآخر» و«الآخر» في «الأنا». وهذا ما نجد نظيراً له في التصور القديم للعالم المدعو بالأنيمية أو الإحيائية Animisme. التي تتميز بأنها تأثيث للعالم بالأرواح وبالنفوس، وبالتقدير الذاتي النرجسي الزائد للعمليات النفسية، وبالقدرة الكلية للأفكار مع تقنية السحر المرتكزة عليها، وتوزيع القوى السحرية توزيعاً متدرجاً بدقة بين أفراد غريبين وبين أشياء (المانا) كما تتميز بكل الإبداعات التي تدافع بواسطتها النرجسية اللامحدودة - والتي تميز هذه المرحلة - ضد احتجاج الواقع»[17].

- Freud: **L'inquietante etrangeté** in Essais de psy. appliquée. Gallimard. 1971. (17) P: 204.

الخلط بين أحكام الواقع وأحكام القيمة:

الحكم الإيديولوجي لا يتعلق بإثبات واقع أو بوصفه، فهو دوماً حكم متحيز، متحيز حتى في حياديته الوصفية، لأن هدفه الأساسي ليس هو الوصف بل التقييم الإيجابي أو السلبي، وهـو تقييمي حتى عندما يصف.

ويعتبر التمييز بين الواقع والقيمة، بين الذات والموضوع إحدى المكاسب المتأخرة التي حققها الفكر الإنساني. وقد رافق التمييز بين أحكام الواقع وأحكام القيمة الوعي الواضح بالتمييز بين الذات والموضوع الذي واكب نشأة العلوم الإنسانية.

فالعلم يحاول أن يكون «موضوعياً» (منتمياً للموضوع) أي قائماً على الأحكام الوصفية المتعلقة بالوقائع والظواهر كما هي، في حين أن الإيديولوجيا تتميز باعتمادها على أحكام القيمة. العلم يصارع من أجل الكشف عن الوقائع والبنيات والقوانين لفهمها والتحكم فيها، لذلك فهو يجل ما هو معطى، ويحترم الوقائع. أما الإيديولوجيا فهدفها هو تحقيق الفوز والانتصار واكتساب أفئدة المتعاطفين لتعبئتهم لحيازة السلطة.

الإيديولوجيا لا تفرض نفسها إذن بمنطق العقل والحجج والإثباتات البرهانية، بل بـأساليب تتـراوح بين الترغيب والترهيب، بين الإقناع والإكراه. وذلك لأن الاقتناعات الإيديولوجية ليست وليدة العقل بل وليدة الأهواء والمصالح والفوبيا الجماعية (ليس هناك أبداً ولا يمكن تصور إيديولوجيا فردية) والاستيهامات الجماعية.

تندرج المغالطات السابقة ضمن المغالطات غير الصورية، وخاصة منها لباب المغالطات المتعلقة بما لا ينتمي إلى الحجة. وقد أوردنا ضمنها حجة الجسم، والالتجاء إلى الشفقة، والالتجاء إلى الجهل، والالتجاء إلى

الإنسان، والالتجاء إلى ظروف الانسان، واللجوء إلى الجمهور، والالتجاء إلى رجل القش، والالتجاء إلى الشخص الثقة، وتجاهل ما يطلب التدليل عليه، والالتجاء إلى الدفاع الخاص، والبرهنة بالسبب الكاذب، وبالحجة الغيبية وهي كلها استدلالات مزيفة أو غير دقيقة، كما أوردنا آليات تفكير وتبرير ايديولوجية اخرى كالتمييز بين العقيدة وحامليها والخضوع للأحكام المسبقة، واستساغة التناقض والخلط بين الواقع والفكر وبين حكم الواقع وحكم القيمة لكن المغالطات غير الصورية تضم بالإضافة إلى ذلك مغالطات الغموض اللغوي، وهي أيضاً نوع وارد ومتداول بكثرة في الخطاب الإيديولوجي، وهذا ما يسمح باستعراض مفاصله الأساسية.

II ـ المغالطات اللغوية:

ويقصد بها المغالطات التي يقع فيها الإنسان نتيجة التباس في معنى المفردات أو الجمل التي صيغت فيها التعابير، أو بسبب تعدد معاني الكلمة الواحدة، أو تعدد مراجعها، أو وجود معنى واحد لمصطلحات متعددة، أو نتيجة سوء تركيب، أو مجرد تلاعبات أسلوبية توحي بالبرهانية، وإن هي إلا حذلقات بيانية. وسنورد بعض هذه المغالطات:

1 ـ مغالطات الاشتراك *Equivocité*

من سمات اللغة العادية تعدد المعاني للفظ الواحد، لكن عندما ترد نفس اللفظة في «الاستدلال» الإيديولوجي الذي يريد أن يتخذ طابعاً عقلياً يفسد الاستدلال تماماً. واللغة الإيديولوجية، من حيث هي لغة موحية، زئبقية، ومجازية أكثر مما هي وصفية، كثيراً ما تستهدف خلق الالتباس والبلبلة وتعدد المعاني لأن هدفها صياغة ملفوظات تتوجه نحو عواطف الناس وتلهب خيـالهم ووجدانهم أكثـر مما تخـاطب عقلهم. فالشعـار الإيديـولوجي المتداول: «الأرض لمن يحرثها» مثلاً يتضمن نوعاً من الالتباس، بل إن جاذبيته تقوم على التباسيته. وهذه الأخيرة تتجسد في عدم تحدد مرجعية

كلمة مَنْ، هل هي تحيل على العامل الفلاحي، أم على مالك الأرض، بالإضافة إلى التباسها الأسلوبي بين كونها جملة خبرية وكونها جملة ثب أمرية Faux performatif أو جملة دعوة أو جملة تمني. ويكفي أن نشير هنا إلى ضبابية مدلول المصطلحات الكبرى الواردة في الكثير من الخطابات الإيديولوجية، الحرية، العالم الحر، الشعب، العدالة، التاريخ... الثورة... إلخ.

2ـ مغالطات الالتباس *Fallacia Amphibolia*

الالتباس أداة من الأدوات المتداولة بكثرة في الخطاب الإيديولوجي. قد يتعلق هذا الالتباس بمعاني الكلمات أو بالتباس الإحالات التي تشير إليها الضمائر... إلخ وهي طريقة متداولة أيضاً في كلام العرافين والمنجمين وقارئي الفناجين والأبراج. ففي القول الإيديولوجي: «إن النضال من أجل الوطن بقيادة قائده العظيم يقتضي الإخلاص في حبه والتفاني في خدمته» تلتبس إحالات الضمائر لتعود في نفس الوقت على كل من الوطن، والقائد، أو عليهمامعاً، لأن المقصود من هذا الالتباس هنا هو المماهاة بين الوطن والقائد،أو فتح طريق سالك من القائد إلى الوطن والعكس: القائد ⇄ الوطن. ويبلغ الالتباس مداه الأقصى في الشعارات الإيديولوجية، وخاصة في معنى الإضافة والإسناد: حزبنا ديمقراطي، مصر للمصريين؛ فعلام يدل حرف اللام هنا هل على الملكية أم على المكانية (مصر موطن للمصريين) أم على الحق (للمصريين حقوق في مصر) أم ماذا؟ ومن هم المصريون المقصودون: هل هي الفئات الاجتماعية العليا اقتصادياً وسياسياً أم عموم الناس؟ ونفس الالتباس يلف الشعار الأول: الإحالة على نحن جماعية مجهولة، ونسبة الديمقراطية لا يتضح منها ما إذا كانت الديمقراطية أملاً بعيداً يسعى الحزب إلى تحقيقه أم هي واقع اجتماعي وسياسي يتمسك الحزب به، وهل يتعلق الأمر بديمقراطية اجتماعية أم بديمقراطية داخلية وتنظيمية في الحزب... إلخ.

قسط الالتباس الذي يشكل خميرة أساسية في كل خطاب إيديولوجي هو سر إغرائيته وملاحته لأنه يخاطب المشاعر والأخيلة أكثر مما يخاطب العقول. وهذا الإلتباس ملازم لكل لغة طبيعية لكنه في الخطاب الإيديولوجي يتخذ طابعاً بيانياً ويصبح إحدى أدوات الإقناع والاستقطاب. والالتباس والغموض والاشتراك في اللفظ والمعنى هو ما دفع فلاسفة المنطق إلى إنشاء لغة صورية خالصة، خالية من كل أشكال الاشتراك وتعدد المعنى، تقي مستعملها من كل المزالق الاستدلالية وتمكن من تقدم العلم والمعرفة على أساس تحدد المعاني والدقة الصارمة للاستدلالات.

3ـ مغالطات التأكيد

تعتمد البرهنة والاستدلال في هذه الحالة على التأكيد الشفوي أو الكتابي من خلال ترديد وتكرار دوال معينة. والتأكيد يتم إما بالتكرار حيث يلجأ منتج الخطاب إلى تكرار وترديد مصطلحات هي بمثابة مصطلحات مفاتيح للنسق الإيديولوجي. فالليبرالية تكثر من استعمال لفظ الحرية ومشتقاته ومرادفاته المختلفة كما تكثر الاشتراكية من استعمال كلمة عدالة اجتماعية بينما تكثر العنصرية من استعمال مصطلح العرق الأصلي أو الصافي، كما تكثر النزعات الوطنية من إيراد مصطلحات الشعب والأرض، بينما يكثر الخطاب القومي من استعمال كلمات الأمة والقومية...

ويتم التأكيد أيضاً باستعمال بعض حروف التوكيد: **إن حزبنا، إن الوطن**... كما يمكن أن يتم بإبراز بعض الألفاظ صوتياً أو خطياً (في شكلها أو حجمها، أو لونها، أو بوضع خط تحتها، أو بوضعها بين مزدوجين). وقد يعمد إلى التأكيد من خلال اللجوء إلى نتائج بعض العلوم لإقرار تأكيدات جازمة حيث يلعب التأكيد هنا دور تفسير[18] وبرهنة. وقد استنتج أحد دارسي خطابات جيسكار ديستان عندما كان رئيساً لفرنسا أن إحدى أدوات التأكيد الأساسية في

(18) -R. Debrée: CR. P. P: 110.

خطابه هي الإحالة على العلم عامة أو على بعض العلوم. وهكذا تتواتر في خطاباته عبارات مثل «تؤكد الوقائع العلمية أن. . .» و«حسب الإحصائيات الحديثة نجد أن. . .».

وذلك أن التأكيد اللغوي الصوتي أو الكتابي أو الأسلوبي وكذا التركيز على أفكار بعينها هي وسائل تقوم مقام البرهان المنطقي وتؤدي وظيفة برهانية وإقناعية.

4- الاستعمال البرهاني للبيان:

يلجأ الخطاب الإيديولوجي إلى استخدام البيان والبديع لتبليغ (وتبليع) مقاصده والتأثير على النفوس وإقناع العقول. وقد ارتبط الخطاب السياسي بالبلاغة منذ السفسطائيين الذين استخدموا البيان والمحسنات البديعية كأدوات إقناع باعتبار ما للغة من دور بالنسبة لكل خطاب إيديولوجي أو سياسي.

يتعلق الأمر في هذا المستوى بفحص البعد الشعري في الخطاب الإيديولوجي حيث يستعمل هذا الأخير كل التقنيات الشعرية ابتداء من القافية والوزن والموسيقى إلي المستوى الصوتي إلى المحسنات البديعية المعروفة.

يجمل اللسانيون عادة وظائف البلاغة في خمسة وظائف هي:

- الوظيفة الإقناعية: وهي الوظيفة الأساسية للبلاغة. والإقناع هنا درجات أولها الإقناع العقلي وآخرها الإقناع الترهيبي. والكلمة المستعملة في اللغة الفرنسية للتعبير عن الإقناع (La perusasion) تتضمن معنى العنف والترهيب والإقناع بالعنف. المثال الذي يمكن إيراده هنا للإقناع العنيف هي خطب الحجاج بن يوسف الشهيرة «إني لأرى رؤ وساً قد أينعت» وما تتضمنه من «محسنات» بديعية (العراق - الشقاق - النفاق).

- الوظيفة التربوية: حيث تستهدف البلاغة إضفاء نوع من الحيوية والتميز على الخطاب ليسهل استيعابه بل حفظه وخاصة في التربية المذهبية (L'endoc trinement).

- الوظيفة المعجمية: فالبلاغة بما تتضمنه من تعبيرات مجازية وتشبيهات وألعاب صوتية وأسلوبية ومعنوية هي إغناء للغة العادية وسد لثغرات نقصها وتجاوز لهناتها. إنها تطوير للوظيفة التبليغية للغة لا بمضاعفة عدد المفردات والمصطلحات المستحدثة بل بالمزاوجة والمقاربة بين المصطلحات الموجودة لتؤدي معاني أدق. وإذا كانت بعض المدارس اللسانية ترى أن اللغة كلها استعارية ومجازية في الأصل فإن باب البلاغة من بيان وبديع هو الباب الذي يدل على قصور اللغة عن أداء وظيفتها التبليغية إن لم تلجأ إلى الأساليب البلاغية.

- الوظيفة الجمالية: ذلك أن البلاغة تدخل في القول محسنات صوتية وبدائع أسلوبية من تقابلات صوتية أو تواترات لفظية وإيقاعات قد يخلو منها الاستعمال العادي للغة. وإذا كانت بعض أجناس التعبير تستعمل أصناف البيان بأهداف جمالية خالصة فإن الجمالية في الإيديولوجيا لا تكون إلا جمالية أداتية ووظيفية أي تستهدف فعالية الانخراط والفعل[19]. فالخطاب الجميل ليس غاية في حد ذاته بقدر ما هو أداة استدراج للإقناع وللحث على العمل كما يتمثل ذلك بالخصوص في الأناشيد والشعارات.

وهذه الوظائف الأربع تتضافر في كل خطاب إيديولوجي ضمن سيادة الوظيفة الأولى لدرجة تسخير واختزال كل الوظائف الأخرى إليها. ويمكن تقسيم الأوجه أو الصور البلاغية المتداولة في الخطاب الإيديولوجي، والتي غالباً ما تستعمل للإقناع والبرهنة أو تؤخذ كذلك من طرف كل من المرسل والمتلقي، إلى ثلاثة أنواع: التلاعب بالكلمات والتلاعب بالمعاني والتلاعب بالأفكار.

أ- لعب بالحروف والألفاظ: يلجأ الخطاب الإيديولوجي إلى

(19) - Reboul, Olivier: Langage et ideologie. Op. cit, P: 120.

التلاعب بالحروف والألفاظ فيستعمل السجع والقافية حيث «يبدو السجع وكأنه علة».

وبجانب السجع (Larime) يرد الجناس الصوتي أو الطباقي (Paronomase) أي تجانس لفظين أو أكثر من حيث أصوات بعض، أو كل الحروف (الصولة ـ الصولجان والبعث ـ البعص والتبليغ ـ التبليع) والجناس اللفظي الجزئي (L'alliteration)وهو تكرار نفس الصويت (الوطنية ـ الوثنية، والاستعمار ـ الاستحمار، والاستقلال ـ الاستغلال، والاشتراكية ـ الاشترائية)، وأخيراً الجناس اللفظي التام بمعاني مختلفة (إن ساعة واحدة في سماع خطاب المعارضة تجعل المرء يشعر بأن الساعة وشيكة). نضيف إلى ذلك الأسماء المنحوتة الجديدة (Neolgismes) التي تتخذ صيغة تركيب مزجي بين كلمتين مثل: N.E.P (السياسة الاقتصادية الجديدة) الثقافة البروليتارية Prolet Cult، (المادية الجدلية) Diamat والكومنترن (الأممية الشيوعية) F.I.S الجبهة الإسلامية للإنقاذ و U.R.S.S و U.S.A وغيرها. وقد أبرز هربرت ماركوز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» الوظائف الاجتماعية والإيديولوجية لهذه اللغة الاختزالية المشيئة للفكر، كما تحدث عنها قبله أورويل في كتابه 1984. ويبدو أن اللغات الهندو أوروبية أكثر ملاءمة لصياغة مثل هذه الكلمات المركبة التي تصبح بسهولة بضاعة «فكرية» جاهزة (Prêt à porter) أو (Prêt à penser) يسيرة التداول على نطاق واسع، وتيسر على المتلقي عملية «التفكير».

ب ـ لعب المعنى أو المجاز: هناك استعمالان أساسيان لألفاظ اللغة، استعمال حقيقي يقوم على المعنى الأصلي المنسوب للكلمات اتفاقاً، والاستعمال المجازي أي انزياح المعنى الأصلي وانزلاقه نحو معنى جديد انطلاقاً من وجود علاقة ما بين المعنيين أو بين الشيئين. والأوجه البلاغية هي إحلال لفظ محل آخر إما لعدم وجود لفظ أصلي دال مخصوص أو لوجود علاقة بين اللفظين أو بين الشيئين.

والمجاز أنواع: المجاز المرسل (Synecdoque et Metonymie) والاستعارة (Metaphore) التي تقوم على وجود علاقة شبه صريحة أو مكنية بين شيئين أو أكثر.

والعلاقة التي تقوم بين معنيين في المجاز المرسل هي علاقة ضرورية أي علاقة تلازم مكاني أو زماني أو تلازم فعل وتأثير بينما تكون هذه العلاقة في الاستعارة مجرد علاقة عرضية أو شكلية في أغلب الأحيان. في المجاز المرسل يمكن التعبير عن الكل بالجزء أو العكس، وعن الشيء بمادته أو العكس، وعن الشيء بأداته (الحزب هو الجريدة والدولة هي جهاز السلطة) أو العكس، وعن الحالّ بالمحل أو العكس، وعن الشكل بالمضمون، أو العكس، وعن السبب بالنتيجة أو العكس، وعن الشيء بما يرمز له (النازية والصليب المعقوف ـ الحزب الاشتراكي الفرنسي والوردة ـ الشيوعية والمنجل والمطرقة) أو العكس.

وهناك نوع من المجاز الاسمي (autonomase) يتم فيه استبدال إسم عام بإسم علم (ماركس بدل الاشتراكية، لوك بدل الليبرالية، هتلر بدل النازية)، أو العكس من ذلك استبدال إسم علم بإسم عام(استبدال الحزب الفلاني بإسم الحزب)، أو استبدال إسم علم بإسم علم آخر(غينيا هي سيكوتوري، حزب الاستقلال هو علال الفاسي). ولهذه العملية المجازية وجه آخر نشير إليه في باب الاستدلال المنطقي القائم على التعميم المتسرع والمماهاة المتسلسلة.

من الأساليب البيانية المجازية المتواترة الورود في الخطاب الايديولوجي نورد آلية المبالغة (Hyperbole) مثل نعت الليبرالية بأنها«حرية» الموت جوعاً، أو النزعة الوطنية بأنها إزهاق ملايين الأرواح من أجل حفنة تراب. ومن أساليب المبالغة كذلك الاضافة أو النسبة الواردة في مثل هذه الصيغ«حزب العمال» و«مذهب الحرية» وكأن هذا المذهب هو المذهب الوحيد للحرية، أو أن الحزب الفلاني هو وحده الحزب الممثل

للعمال أو المعبر عنهم.

الوجه الآخر للمبالغة هو التخفيف والتلطيف (Lalitote) فإذا كانت المبالغة تهويلاً إيجابياً أو سلبياً، وإضفاءً للطابع الدرامي على الأشياء والعلاقات والظواهر والمعاني، فإن التلطيف هو نزع فتيل هذا الطابع الدرامي أو إخفاء لفظي لهذا الطابع(معسكرات الاعتقال والتعذيب تصبح تجمعات لاعادة التربية، وسجون التعذيب للمعارضين تسمى مصحات نفسية، والعاطلون عن العمل يصبحون طلاب شغل، ويصبح القتل والابادة تمشيطاً للمنطقة، والاعدام إحالة للأوراق على فضيلة المفتي)...

وإذا كانت علاقة المعنى الأول بالمعنى الثاني علاقة تلازم ضروري، مكاني أو زماني أو علي أو أداتي في أنواع المجاز، فإن العلاقة بين المعنيين في الاستعارة (Metaphore) هي علاقة عرضية تقوم في الأغلب الأعم على استثمار أحد أوجه التشابه بين الشيئين. والاستعارة التشبيهية هي أكثر أشكال التعبير المجازي شعرية(يحترق رغبة في السلطة ـ ذبول النظرية ـ الامبريالية كنمر من ورق) (وإن كان ذا أنياب نووية كما يرد السوفييت).

ح ـ **لعب الأفكار**: لعب الأفكار هي فضاءات الحرية التعبيرية التي يتخذها كل خطاب لاتخاذ مسافة تفصله بدرجة أو بأخرى عن مرجعه. وإذا كانت لعب الكلمات والحروف ولعب المعنى تحدث على مستوى الصوتيات (Phonèmes) والمقاطع الصوتية والكلمات (Morphèmes) ومقاطع الجمل، فإن لعب الأفكار تخص العلاقة الكلية بين الخطاب ومرجعه.

من بين لعب الأفكار المتداولة في الخطاب الايديولوجي على وجه الخصوص: التهكم (Ironie) والمناقضة (antithese)، والمفارقة (paradoxe)والقلب (chiasme).

المناقضة هي إقامة تعارض حرج بين موضوع وآخر أو بين الموضوع وذاته(لن تفقد البروليتاريا إلا أغلالها ـ إننا لسنا شيئاً فلنكن كل شيء)[20].

أما القلب فهو عكس العلاقة بين فكرتين(تقول المثالية إن الوعي يحدد الوجود الاجتماعي ونحن نقول بأن الوجود هو الذي يحدد الوعي ـ ليس التاريخ هو الذي يصنع الانسان بل الانسان هو الذي يصنع التاريخ ـ إغناء الفقراء بدل إفقار الأغنياء).

أما المفارقة فهي نوع من المناقضة التي يتم استخراجها من موقف الخصم بين المظهر والواقع كما يتجلى ذلك في قول ماوتسي تونغ: الشعب الصيني فقير وغير مثقف، هذا في الظاهر عيب ونقص ولكنه في الحقيقة شيء جيد. إن هؤلاء الفقراء يريدون تغيير الواقع الاجتماعي، يريدون بذل مجهود، إنهم يريدون الثورة).

التهكم أو السخرية يهدفان إلى تسفيه موقف الخصم، أو تسفيه خطابه، بأن نقول عكس ما ينص عليه خطابه، وغالباً ما يتم ذلك باستعمال فكرة الخصم نفسها، أو بوضع الكلمات الواردة في خطابه بين مزدوجتين، مع إرفاقها بعلامة تعجب، أو استفهام، (كم أنتم ديمقراطيون ـ إنها «عدالة» حقاً هاته التي تتحدثون عنها).

والفرق بين لعب المعاني ولعب الأفكار أن القافية لا يمكن أن تؤدي الوظيفة البرهانية أو الإقناعية أو الهجومية إلا إذا كانت واضحة صريحة، في حين أن لعب المعاني يمكن أن تظل ثاوية بين ثنايا الكلمات.

---

(20)ـ شعار ترفعه الفئات الدنيا والبروليتاريا والحركات اليسارية. وهو في الأصل شطر من قصيدة للشاعر الفرنسي أوجين بوتيي (E. Pottier) (باريس يونيو 1871) بعنوان «الأممية»، وهي مهداة الى المواطن غوستاف عضو الكومونة. ترجمة محمد البكري جريدة الحوار الأكاديمي والجامعي. العدد الخامس الدار البيضاء 1988.



وكلما كان الخطاب حوارياً وجدالياً التجأ إلى أدوات بلاغية وبيانية أكثر. وهذه الأوجه البلاغية التي أتينا على ذكرها سواء على مستوى الحروف أو الكلمات أو الجمل أو المعاني أو الأفكار ليست إلا عينات من الأوجه البيانية المتعددة التي تذكرها كتب البلاغة[21].

استطراد: لقد توقفنا ملياً عند البعد اللغوي في الإيديولوجيا لسبب بسيط هو أن اللغة هي الأداة الإيديولوجية بامتياز. فاللغة هي الوسيلة الأولى القادرة على تعبئة النفوس وتجنيد العقول، وهي الأداة القادرة على الإقناع وعلى الإيهام بسلطة العقل والحقيقة، ذلك أن الإيديولوجيا وإن كانت تتجلى في أشياء ورموز وأفعال ومؤسسات واعتقادات وتخيلات، فإن القناة الرئيسية التي تتسرب عبرها وتعبر من خلالها ضمن كل هذه الأدوات تظل هي اللغة أساساً. باللغة تفرض الإيديولوجيا نفسها وتوفر على السلطة (القائمة أو الطامحة) استعمال العنف السافر، ما دام العنف الرمزي يفعل فعله الاستقطابي والإقناعي. وكما يبرز ذلك هابرماس فإن اللغة تلعب دوراً كبيراً في تكريس السيطرة وتعميم الأوهام وتدعيم النظام الاجتماعي[22].

ومن حيث أن الإيديولوجيا هي أداة فإنه يمكن القول بأنه ليست هناك سلطة سياسية أو غيرها لم تقم على استثمار سلطة اللغة إلى أقصى الحدود. بل إن الكثير من التراجعات والانتكاسات التي عرفتها بعض الأنظمة السياسية كان في جزء كبير منه ناتجاً عن غياب سلطة الإقناع وصمت الخطاب السياسي، وخاصة في العصر الحديث عصر المواصلات والتواصل وانتشار وسائل الاتصال الجماهيري السمعية والبصرية، لدرجة

(21) ـ اعتمدنا في القسم السابق على:

- Reboul, O: **Langage et idéologie**. P.U.F.
- Ducrot et Todrov: **Dictionnaire des sciences: du langage**. Seuil 1972. P: 349-357.

(22) - Habermas: **Logique des sciences sociales**. P: 218.

أن الخطاب السياسي المقرون بالصورة أصبح بمثابة المحروق الاستراتيجي اليومي لممارسة السلطة. فتنامى وعي الجماهير المعاصرة، بحكم الإرتفاع النسبي العام في نسب التمدرس، والانتشار الهائل لوسائط الاتصال الجماهيري، وتزايد إحساس المواطن المعاصر بحقوقه وإلحاحه في تحقيق مطالبة، تفرض اليوم على كل السلط، وبالخصوص على السلطة السياسية، أن تخرج عن صمتها بوتائر متقاربة فتنتج وتنشر الخطاب المناسب للحظة المناسبة. والأمثلة كثيرة اليوم على دور الخطاب في إبقاء الأنظمة السياسية قائمة، فكاسترو ظل يحكم جزيرة كوبا منذ ثلاثين سنة بالكلام، على مسافة تسعين ميلاً من شواطيء فلوريدا الأمريكية؛ كما أن ممثلاً من الدرجة الثانية يدعى رونالد ريغن قد كسب المعركة ضد الديمقراطيين وضخم صورة أمريكا في أذهان مواطنيه لأنه أجاد فن الخطابة السياسية حتى أطلقوا عليه صفة «Le grand communicateur» (المبلغ أو المحدث الكبير). ولنذكر دور الخطاب السياسي في ممارسة كل من ماوتسي تونغ ودوغول وعبد الناصر وبن بلة وسيكوتوري والخميني. وتتجلى خطورة الخطاب الإيديولوجي أيضاً في الحالات السلبية أي في حالة غيابه، ذلك أن لا سلطة سياسية دون خطاب سياسي، بل إن «العجز الكارزمي» أو غياب هيبة الدولة إنما هو في الواقع ثمرة لانعدام الخطاب السياسي. فإذا غاب الخطاب السياسي وخاصة على أعلى المستويات، فإن خطاباً جديداً مضاداً ينشأ ليملأ هذا الفراغ المهول وهذا الصمت اللامعقول الذي تستهجنه وتخشاه كل سلطة تسعى إلى الاستمرار، وهو التحليل الذي يصدق على الجزائر في فترة ما بعد بومدين[23].

وعندما نتحدث عن اللغة فالمقصود ليس فقط حزمة الدوال بل

(23) ـ أنظر تحليلاً لهذه الفكرة في سلسلة مقالات لمحمد باهي عن الجزائر وخاصة الحلقة 10، من جريدة «الاتحاد الاشتراكي» 9 غشت 1990.

الإشعاعات الفكرية التي تحملها وتوحي بها. لقد أدى موقف الماركسية من مسألة الوعي والفكر، في إطار مناهضتها للاتجاهات المثالية، بتأكيد أولوية الوجود والواقع على الفكر، إلى التقليل من شأن الأفكار.

يذكر إيسيابرلين أن الشاعر الألماني المعروف هنريش هاينه H. Heine كان قد حث الفرنسيين على عدم التقليل من قدرة وقوة الأفكار. فالمفاهيم الفلسفية التي رأت النور في الحجرة الهادئة لأي استاذ يمكن أن يخرب حضارة بأكملها، ولعله كان يفكر في كتاب «نقد العقل الخالص» لكنط الذي قضى على النزعة التأليهية الأوربية؛ كما كان يفكر في مؤلفات جان جاك روسو، وهي الأسلحة الملطخة بالدم والتي قلبت، على يد روبسبير، النظام القديم في فرنسا؛ ولعله كان يفكر كذلك في المعتقد الرومنطيقي لفيخته وشلنج، الذي سيتحول، بعد أن تناوله بعض التلامذة الألمان المتعصبين، ضد الثقافة الليبرالية في الغرب[24].

ويمكن أن يضيف إلى ذلك أن جملة أفكار مسطرة في كتابي «رأس المال» و«البيان الشيوعي» قد استطاعت أن تقلب العالم كله، وتقسمه قسمين، وتقيم لمدى سبعين عاماً أنظمة اجتماعية تستلهم بالكامل الأفكار الواردة في هذين المصنفين. هذا ناهيك عن التأثير الحاسم الذي مارسته اللغة الماركسية والأفكار الماركسية في العالم الثالث منذ أن بلغه صدى الثورة الروسية في حوالي الخمسينات من القرن العشرين إلى نهايته. فالكثير من الثورات والانقلابات والانقسامات والانفصالات والحروب والصراعات الحدودية والإقليمية كانت وراءها بصورة أو بأخرى أفكار من هذا الصنف. أليست «الأفكار أخطر الأشياء وأقواها»[25].

(24) - Berlin isiah: **Eloge de la liberté**. Agora. P: 168.

(25) - كارل بوبر: منابع المعرفة والجهل ضمن كتاب «النقد الأدبي الحديث»، ترجمة محي الدين صبحي. طرابلس، 1988. ص 18.

استمرار:

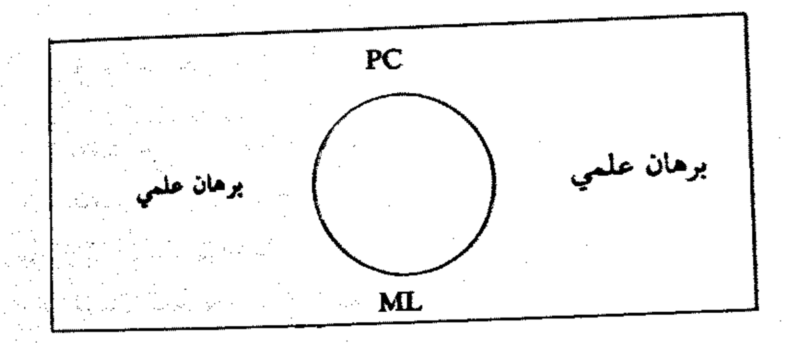
وهناك نوع من المغالطات يقع بين المغالطات غير الصورية والمغالطات الصورية، يدرج عادة في باب المغالطات المتعلقة بالغموض اللغوي إلا أن بجانب الالتباس اللغوي نوعاً من الاستدلال الدائري وهو ما يدعى ببرهان المصادرة على المطلوب Petitio de principi. وهذا النوع من الاستدلال المغلوط يعسر كشفه من طرف المستهلك الإيديولوجي لأنه يتخذ في شكله صورة برهان حقيقي وإقناعي، وهذا ما يجعله كثير الورود في كل أشكال التواصل الإيديولوجي. وهو يوحي بأنه يأتي بجديد في حين إنما يؤكد - بصيغة أخرى - نفس الأفكار المتضمنة في مقدماته.

من بين الأمثلة على برهان المصادرة على المطلوب نورد الجمل التالية:[26].

- المجتمع الخالي من الطبقات المتصارعة لا يعرف التعدد الحزبي.
- الحزب الواحد هو الدليل على أن المجتمع خال من الصراع.
- ليس بين السلطة والشعب أي تناقض لأنها تجسيد لإرادته.
- أساس ما يسمى بعبادة الشخصية هو الإشعاع القدسي للزعيم.

وقد يكتسي هذا البرهان صيغة دائرية كاملة كما في القول التالي: الماركسية اللينينية تبرهن علمياً على الرسالة الثورية للحزب الشيوعي (والطبقة العاملة) الذي يبرهن بالممارسة عن الحقيقة العلمية للماركسية اللينينية كما في الجدول التالي:

(26) - Reboul. O: **Langage et idéologie**. P.U.F.



ويبلغ هذا النوع من البرهنة ذروته عندما تتحول البرهنة إلى مصادرة قبلية على حقيقة معينة لا سبيل إلى البرهنة عليها. عندما يقول ألتوسير بأن النظرية الماركسية قد طبقت بنجاح لأنها كانت «حقيقية» (Vraie)، ولا يجوز القول بأنها حقيقية لأنها طبقت بنجاح[27]، فإنه يقع في نوع من البرهان بالمصادرة على المطلوب في صيغته القصوى، وهو عندما تتحول فكرة معينة إلى فكرة قبلية وبرهان أولي لا يمكن البرهنة عليه، بل هو أساس لكل البراهين الأخرى.

III ـ المغالطات الصورية:

المغالطات الصورية هي الأخطاء الاستدلالية الناتجة عن الخروج عن القواعد المنطقية عن جهل أو عن قصد. لذلك يعتبر المناطقة ابتداء من أرسطو أن القياس الذي لا يستجيب لمتطلبات الشكل المنطقي شبه قياس أو قياس مزعوم Pseudo syllogisme أو قياس جدلي Syllogisme eristique.

وتقسم هذه المغالطات عادة إلى خمسة أقسام:

(27) ـ انظر ألتوسير: قراءة رأس المال. ج 1. ص 72 (ط. ف) ويقول ألتوسير في مكان آخر: «إن نظرية ماركس في منتهى القوة لأنها حقيقية». (Positions. P: 132).

- مغالطات الاستنباط المباشر وغير المباشر.
- مغالطات الاستدلال المباشر.
- مغالطات القياس.
- مغالطات الاستدلالات الشرطية أو المنفصلة.
- مغالطات الاستقراء والتمثيل.

1ـ مغالطات الاستنباط:

وأهمها مغالطة تجاوز كم حدود المقدمات (Latios hos) وهي الخروج على القاعدة التي تقضي بألا تستخدم النتيجة حداً كمياً يتجاوز الكم الوارد في المقدمات. ومن أهم أشكال هذا النوع من المغالطات كذلك مغالطة فرض الوجود وتعني مخالفة القاعدة المنطقية التي تقضي بعدم جواز الانتقال من مقدمة تثبت شيئاً لفئة ما إلى نتيجة تثبت هذا الشيء لفرد من أفرادها ما لم يذكر سابقاً أن لهذه الفئة أفراداً.

ففي الاستدلال العنصري الأبيض مثلاً يقال: السود بلداء. كامارا أسود. إذن كامارا بليد. ومؤدى ذلك عدم مشروعية العكس الذي يحول القضية الكلية إلى قضية جزئية وعدم مشروعية العمليات الاستدلالية القائمة على ذلك.

من بين هذه الاستدلالات نورد الاستنباطات الطبقية التالية:

البورجوازيون خبثاء. إذن فلان خبيث لأنه بورجوازي.

أو فلان طيب لأنه بروليتاري (باعتبار أن البروليتاري أو «أبناء الشعب» كلهم طيبون وبسطاء). المتحزبون فاشستيون فلان حزبي إذن فلان فاشستي.

وهذه العملية قائمة على تعميم معكوس أي من الكل إلى الجزء في حين أن التعميم بالمعنى المعتاد المتعارف عليه هو الانتقال من الجزء إلى

الكل أو من الحكم الجزئي إلى الحكم الكلي واعتبار الحكم الجزئي حكماً كلياً.

وإذا كنا سنتطرق مرة أخرى إلى مسألة التعميم وخاصة التعميم المشرع في النوع الأخير من المغالطات الصورية أي مغالطات الاستقراء والتمثيل، فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى هـذا النوع الأول من التعميم المتمثل في الانتقال من حكم كلي إلى أحكام جزئية أو فردية.

2 ـ مغالطات الاستدلال المباشر:

وتتعلق بـالعكس غير المشـروع للقضايـا وبالخلط بين التناقض والتضاد. وذلك وفق قوانين التقابـل. فقانـون التناقض ينص على أن القضيتين المتناقضتين لا تصدقان معاً ولا تكذبان معاً. بينما ينص قانون التضاد على أن القضيتين المتضادتين لا تصدقان معاً وقد تكذبان معاً[28]. وكل خروج عن هذه القوانين يوقع صاحبه في مغالطات الاستدلال.

3 ـ مغالطات القياس:

ومن أهمها مغالطة الحدود الأربعة وتعني الخروج عن القاعدة الثانية من قواعد القياس التي تقضي بألا يتضمن القياس أكثر من ثلاثة حدود وأن يكون لكل منها نفس المعنى. وتتعلق هذه المغالطة جزئياً بالمغالطات غير الصورية والخاصة بالالتباس اللغوي. إلا أن مغالطات القياس تشمل عدداً من المغالطات الجزئية المتعلقة بالإخلال بشروط القياس كمغالطة الحد الأكبر أو الأصغر غير المستغرق التي تنتهي بنا إلى نتائج غير صحيحة كما في قولنا كل حزبي مناضل وكل حزبي متزمت، إذن كل مناضل متزمت. ومنها كذلك مغالطة استخلاص نتيجة سالبة عن مقدمات موجبة ومغالطة استخلاص نتيجة موجبة عن مقدمة سالبة، ومغالطة استخلاص نتيجة من

(28) ـ السرياقوسي، ص 194.

مقدمتين سالبتين باعتبارها خروجاً عن إحدى قواعد القياس التي تقر بعدم إنتاج قضيتين سالبتين. وأخيراً المغالطة الناتجة عن استخلاص نتيجة كلية من مقدمة جزئية[29].

4ـ مغالطات الاستدلالات الشرطية أو المنفصلة:

وأهمها:

أ ـ مغالطة إثبات التالي: فإذا كانت لدينا قضية شرطية وأثبتنا مقدمها، فإن بالإمكان إثبات التالي، لكن العكس غير صحيح أي أنه لا يمكن إثبات المقدم لإثبات التالي:

إذا كانت هنالك صراعات داخلية فإن اجتماعات الحزب تطول.

لكن اجتماعات الحزب قد طالت هذه المرة. إذن هنالك صراعات داخلية في الحزب.

ومن البين أن هذا الاستدلال هش لأن طول الاجتماعات قد يكون ناتجاً عن عوامل متعددة كطول جدول الأعمال أو الحضور المكثف لكل الأعضاء أو لطول الوثائق المعدة... إلخ.

ب ـ مغالطة نفي المقدم: إذا كانت لدينا قضية شرطية ونفينا التالي كان من الممكن أن ننفي المقدم ولكن العكس غير صحيح إذ لا يمكن نفي التالي بنفي المقدم. ومن فعل وقع في المغالطة. والأمثلة كثيرة على ذلك نورد منها:

المثال الأول:

إذا قرأتَ التقرير الإيديولوجي فهمتَ واقع الصراع السياسي الآن.

(29) ـ السرياقوسي، ص 419-422.

لكنك لم تقرأ التقرير الإيديولوجي.
فأنت لن تتوصلَ إلى فهم واقع الصراع السياسي الحالي.

المثال الثاني:

إذا كتبت في الجريدة الفلانية فأنت نصير للحزب الذي تنتمي إليه.
لكنك لم تكتب في هذه الجريدة.
إذن أنت لست نصيراً لحزبها.

ويمكن صياغة هذا الاستدلال الشرطي بوضع مقدمة سالبة:

إذا لم تكن تكتب في الجريدة الفلانية فأنت غير متفق مع أفكار الحزب الذي تنتمي إليه.
أنت لا تكتب في الجريدة إياها.
إذن أنت غير متفق مع الحزب الذي تنتمي إليه الجريدة.

المثال الثالث:

إذا انخرطت في الحزب الفلاني فأنت مناضل.
لكنك لم تنخرط فيه.
إذن أنت لست مناضلاً.

5 - مغالطات التمثيل الكاذب والاستقراء الناقص:

نقع في مغالطة التشبيه عندما لا نعي أن الحجة القائمة على التمثيل أي المماثلة بين شيئين نتيجة وجود عوامل شبه مشتركة هي مجرد حجة احتمالية وليست يقينية. وبالتالي فهي حجة غير برهانية. ومن جهة ثانية فإن آلية التمثيل تضم قدراً من التعميم نشير إليه ضمن الحديث عن مغالطات الاستقراء.

ومغالطات التعميم هي أكثر المغالطات شيوعاً في الأحكام السياسية والجدالات الايديولوجية. ومؤداها إطلاق أحكام كلية انطلاقاً من ملاحظة حالات جزئية، فالتعميم قائم على نوعٍ من الاستقراء الناقص. بل إن الايديولوجي مدفوع إلى استنتاج أحكام عامة تخرجه من حيرته وتردده وتشله عن العمل، وهذا هو الدافع السيكولوجي الكامن خلف كل عملية تعميم. إن الانتقال من الحكم على الأجزاء إلى الحكم على الكل تَسَرُّع في الاستنتاج وتعميم ضار من الناحية المنطقية فعندما ألاحظ أن فلاناً وفلاناً فاشستيان في سلوكهما ومواقفهما وأنطلق من ثمة إلى الحكم على الحزب الذي ينتميان إليه بأنه حزب فاشستي فإنني قد اقترفت جريمة منطقية هي التعميم المتسرع القائم على استقراء حالات محدودة. وذلك لأن صفات الكل من الناحية المنطقية، مختلفة عن صفات الأجزاء.

والتعميم يمكن أن يتحرك في اتجاهين: من الأفراد والعناصر إلى الكل الذي تنتمي إليه أو من الكل إلى العناصر والأفراد التي هي أجزاؤه.

وهو في اتجاهيه هذين خطيئة منطقية وعائق إبستمولوجي من عوائق تكون الفكر العلمي كما يذكر ذلك باشلار[30]. فالتعميم عملية أساسية كالمعرفة العلمية فلا قيام للعلم بدون تعميم وانتقال من الجزئيات إلى الكليات إذ لا علم إلا بالكليات كما يقول أرسطو. إلا أن التعميم كثيراً ما يصبح عائقاً في وجه تطور المعرفة العلمية. يقول باشلار: «إن هذا الازدراء للتفاصيل، وهذا الاحتقار للدقة يبينان بوضوح كافٍ أن التفكير ما قبل العلمي قد انحصر في المعرفة العامة وفضل أن يبقى ضمنها».

ومثال ذلك التعميمات اللفظية كإطلاق لفظ إقطاع على نمط تملك واستغلال الأرض في العالم الثالث مثلما هو في أوروبا. وهناك التعميمات

(30) - Bachelard: **La formation de l'esprit scientifique**. Paris. Vrin 1972. P: 55-72.

الحكمية أو القضوية كتفسير التشكيلة الاجتماعية لكل المجتمعات من خلال أولوية العنصر الاقتصادي، أو تفسير المجتمع العربي بالاعتماد على القبيلة، وكالقول بأن الفلسفات المثالية تلعب دوراً أيديولوجياً تغييرياً بغض النظر عن الظروف والملابسات الخاصة(31).

في الخطاب السياسي والايديولوجي تسود آلية استدلالية أقرب ما تكون إلى هذا الضرب من التفكير الذي تسميه التعميم وهي آلية المماهاة المتسلسلة(L'identification en chaine) التي تحدث عنها ريمون أرون وطورها جوزيف غابل كإحدى آليات التفكير الايديولوجي.

في روسيا السوفيتية أحدثت السلطة، من أجل نفي الانقسام والصراع، تماهياً بين الشعب والبروليتاريا والحزب والقيادة والسيد المطلق أو الأنا الحاكم (32)(L'egocrate) وذلك وفق المعادلة التالية: الشعب = البروليتاريا = الحزب = المكتب السياسي = ستالين.

ولا تقتصر المماهاة على الساحة الأوروبية بل تطال على نطاق واسع بلدان العالم الثالث التي تجد فيها الدولة نفسها فاقدة، في الأغلب الأعم، لشرعية ديمقراطية، مما يدفع بها إلى إيجاد بدائل تبريرية للشرعية. وقد أثر عن كوامي نكروما بطل استقلال غانا قولته: «غانا هي حزب الميثاق الشعبي وحزب الميثاق الشعبي هو نيكروما»(33) وعلى مقربة منه الزعيم الافريقي سيكوتوري يقول: «عندما يذكر الانسان الحزب الديمقراطي

(31) ـ محمد وقيدي: التعميم وازدراء التفاصيل ضمن كتابه: كتابة التاريخ الوطني. ص 117 و ص 123.

(32)
- Claude Lefort: Interview avec Le monde 7-11-82. Voir aussi:
- Gabel Joseph: **La fausse concience**. P: 37.

(33) ـ عن محمود المسعدي: قضايا إفريقية. سلسلة علم المعرفة، الكويت. ص 299.

الغيني (P.DG) فهو يذكر الحكومة والدولة وأيضاً المجتمع»(34) وطبعاً الرئيس.

إلا أن التماهي المتسلسل ليس فقط آلية تفكير واستدلال بل هي حالة وجدانية عامة تجعل أفراد المعسكر الواحد يتماهون ويتطابقون فيما بينهم في شبه وحدة صوفية. فالمناضل يتماهى مع كل أفراد الحركة ويكتسب ويتخلى في نفس الوقت عن هويته الفردية ليندغم ضمن الكلية الحية التي يعثر على نفسه ضمنها«فهو بتماهيه مع الكل، يماهي بنفس الوقت كل شيء بشخصه» (35).

* * *

هذه إذن بصورة مجملة الأصناف الكبرى للتفكير الايديولوجي من مغالطات صورية تتعلق بخلل في الاستدلال ومغالطات غير صورية تخص الالتباس اللغوي أو الالتجاء إلى غير الحجة المنطقية السليمة. وربما كان من باب الدقة القول بأنها أشكال«التفكير» التي يمكن إرجاع أساليب «الاستدلال» الايديولوجي إليها أكثر مما هي عينات التفكير الايديولوجي نفسه. وربما كان من الضروري التمييز في جداول المغالطات بين ما يستعمل في الجدال السياسي والايديولوجي الحاد أو الهادىء وما يستعمل في الخطاب الأيديولوجي الاقناعي أو التبشيري في صورته العادية، وما يستعمل لا في التفكير والخطاب فقط بل في كل المواقف الايديولوجية إجمالاً. هذه الآليات تستعمل على نطاق واسع في حالات احتداد الصراع والسجال الايديولوجي وفي النصوص الشفوية أو الكتابية ذات الطابع السجالي لكنها قد تخفت وتتخذ طابعاً عقلياً وبارداً أكثر في النصوص

(34) ـ المرجع نفسه، ص 299.

(35) - Akoun, André: **Les idéologies**, Encyclopedie de la sociologie, Larousse. P: 399.

التأسيسية، كما أن بعضها أكثر وروداً من الأخرى في حالات أو سياقات معينة دون غيرها.

إلا أننا نستطيع أن نوسع تصنيفنا قليلاً فنميز فيما أسميناه بمنطق الايديولوجيا بين عدة مستويات:

- المستوى الاستدلالي الخطابي وغير الخطابي.

- المستوى السيكولوجي وما يرتبط به من إعلاء وتقمص وتماهي واستبدال رمزي وأَمْثَلَة Idéalisation والأمثلة تعني إضفاء صيغة مثالية على الذات الايديولوجية الفردية أو الجماعية وإضفاء صبغة شيطانية على الآخر، أو ما يمكن تسميته بحديث الفرقة الناجية التي ترى أن كل الفرق الأخرى إلى النار إلا واحدة، وإسقاط واجتياف Introgection، وتكثيف وتحويل، وغيرها من الآليات السيكولوجية وما يصاحبها من خلط بين الواقع والفكر، بين الموضوع والذات.

- المستوى اللغوي وما يرتبط به من معجم وأسلوب وبيان وبلاغة (أوجه التشبيه والأستعارة والمجاز والتكرار...).

- المستوى غير اللغوي، كحجة الجسم التي سبقت الاشارة إليها، هذا بالاضافة إلى كل أساليب التحاليل المعروفة من إخفاء وكذب ونفاق وتمويه وتبرير وتحويل الاهتمام وخلق مناطق عمياء.. إلخ.

ونعتقد أن منطق الايديولوجيا سيكتمل ويتضح أكثر مع تسليط الضوء على علاقة الايديولوجيا بالاعتقاد.

IV - الإيديولوجيا والاعتقاد

للإيديولوجيا، من الزاوية المعرفية، طابع مزدوج. فهي بنفس الوقت اعتقاد ومعرفة، أو هي معرفة تقوم على اعتقاد أي على أحكام

سابقة على كل استدلال عقلي أو فحص تجريبي. وكل عملية انخراط إيديولوجي تتضمن قسطاً من الاعتقاد قد يكبر أو يصغر لكنه يشكل الحد الأدنى في كل يقين إيديولوجي. وإذا اعتبرنا الاعتقاد هو جملة المعارف التي يؤمن بها الشخص، سواء تعلقت بأفكار وأشخاص أو مؤسسات أو نُم أو غيرها، واعتبرنا المعرفة هي الجانب غير الاعتقادي في الحمولة الإيديولوجية للشخص فإننا نلاحظ أن كل منتم إيديولوجي يجمع في ذهنه وخياله بين جانب اعتقادي وجانب معرفي. الجانب المعرفي يتراوح بين الوعي واللاوعي، أما الجانب الاعتقادي فهو أقرب إلى اللاوعي ذلك أن الشخص المنتمي «يعتقد أنه يعرف لكنه لا يعرف أنه يعتقد»[36]. فبعد التنقيب خلف طبقات العقلنة والاستدلال التي تغطي الخطاب الإيديولوجي نعثر على طبقة سفلى من الاقتناعات الراسخة: أنا أعتقد، أظن، لا أعرف لماذا؟ هكذا الأمر[37]... وكأن التفكير الإيديولوجي ضرب من الذوق.

وهذا ما يفسر طريقة انتشار الإيديولوجيا عن طريق العدوى الوجدانية أكثر منها عن طريق الاقتناع العقلي.

والقضايا الإيديولوجية في أغلبها تعبير عن قناعات ذاتية أكثر مما هي تعبير عن حقائق موضوعية أو هي هذه ملفوفة في تلك. وهذا ما يجعلها قضايا غير قابلة للتكذيب والاختبار بلغة كارل بوبر. وبلغة كرناب وفتجنشتين فإن قضايا الإيديولوجيا قضايا فارغة من المعنى أو هي أشباه قضايا (Pseudo-proposition) لأنها تعبر عن اقتناعات ذاتية أكثر مما هي قضايا وصفية أو موضوعية. وهذه الاقتناعات الذاتية هي في الأغلب الأعم اقتناعات غائبة عن صاحبها. وهذا ما دفع البعض إلى عقد مقارنة

(36) - Besançon: **Les origines.** P: 12.

(37) - Colette Moreau: **La conviction idéologique.** P: 11.

بين كل من الإيديولوجيا والدين من جهة، والإيديولوجيا والغنوص من جهة ثانية. الإيديولوجيا ثنائية، فهي قائمة على اندغام معرفة بمعتقد. فمن حيث هي معتقد فإننا يجب أن نبحث عن جوهرها في الدين، ومن حيث هي معرفة فإنه يجب البحث عن جوهرها في الفكر العقلي.

الغنوص يرتبط بتاريخ الديانات، فهو محاولة لعقلنة المعطى الديني، ولتأويل مضمونه الرمزي والأسطوري. هكذا يظهر الغنوص ثلاث محاولات معرفية: فهو معرفة نظرية بقوانين الكون الأكبر والكون الأصغر، ومعرفة تاريخية بتطور العالم وسقوطه وصعوده نحو الخلاص، ثم هو أخيراً معرفة عملية هدفها تحقيق الخلاص والسعادة الروحية. ولعل هذا المزيج الكامن في كل محاولة غنوصية بين المعرفة العقلية والأمل في الخلاص هو ما يجعل الإيديولوجيا تمت بصلات قربى للغنوص[38].

وإذا كانت الإيديولوجيا قريبة من الغنوص فهي على النقيض من الفلسفة تماماً. ذلك أن الفلسفة تساؤ ل مستمر عن البديهيات والأوليات والمنطلقات، ومنهجها ـ إذا جاز الحديث عن منهج في الفلسفة ـ منهج تراجعي، والأسئلة فيها أكثر من الأجوبة كما يقول كارل ياسبيرز، بينما الإيديولوجيا قائمة على تراكم الحقائق، والأجوبة فيها أكثر من الأسئلة. ولغة الإيديولوجيا تعكس هذا اليقين، و«الوضوح»، والطمأنينة الملازمة لكل معتقد إيديولوجي، مثلما تتجلى في الصيغ المكرورة[39] والأفكار الجاهزة للتداول، والمصطلحات واللغة الخشبية، في حين تعكس لغة الفلسفة ـ عندما لا يداهمها الداء الإيديولوجي ـ توتراً حياً ونبرة شكية قوية وحيرة خلاقة ومحفزة على التساؤ ل.

(38) -Besançon: P: 22-23.

(39) انظر: «Les Sterotypes sout les figures majeures de l'idéologie» Barthes Debray: C.R.P. P: 83.

للاعتقاد الإيديولوجي وجهان بارزان: وجه سيكولوجي فردي ووجه سيكولوجي جماعي. أما الوجه الفردي فهو ارتباط المعتقد بالبنية النفسية لصاحبه حيث يصبح درعاً دفاعياً حامياً للأنا ضد مظاهر التوتر والقلق الناتج عن التخلي عن هذه المعتقدات وإفساح المجال أمام القلق الناجم عن التكذيبات التي يحملها الواقع.

يرجع بعض الباحثين الوثوقية المعتقدية إلى جذورها السيكولوجية الأولى المتمثلة في «الرغبة في المعرفة»، والمماثلة للموقف التميمي (Fétichisme) والانحرافي. فالشخص المؤدلج مماثل للتميمي أو الانحرافي الذي ينكر الإدراكات التي يراها بأم عينه، مثله في ذلك مثل الطفل الذي ينكر الواقع المدرك المتمثل في وجود فارق عضوي بين الجنسين، على أساس أنه إذا كانت المرأة بدون عضو جنسي فذلك فقط لأنها مخصية. والمنطق الكامن وراء هذا الموقف هو «أعرف ذلك ولكن...» أو «مهما طارت فهي معزة» وهذا الإنكار هو الأساس النموذجي الأول لكل أشكال المعتقدات التي تظل ماثلة في النفس رغم كل التكذيبات الإدراكية والتجريبية. وهذا الإنكار (أو الاعتقاد) لا يمكن أن يبقى إلا على حساب انشطار الأنا[40].

الإيديولوجي ينشىء لنفسه منظومة من التمثلات تكون بنيتها النفسية هي بنية الانحراف، والتي يعتبر هدفها أو موضوعها هو الحفاظ على المعتقد، نحو وضد كل التكذيبات التي يكبدها الواقع، (واقع الفرق بين الجنسين)، وذلك ليضمن حماية نفسه ضد مظاهر القلق. وضرورة الحفاظ على هذا المعتقد تولد آلية انشطار الأنا، بمعنى أن الاعتقاد في وجود القضيب لدى المرأة لا يمكن الإبقاء والحفاظ عليه إلا بواسطة انقسام الأنا[41].

(40) -Kaës. P: 172

(41) -Kaës. P: 171.

فالدغمائية الإيديولوجية ليست مجرد خطأ استدلالي أو خلل عقلي، بل هي سيرورة تفكير يندغم فيها الخطأ الاستدلالي بالوظائف والحاجات النفسية للفرد. وذلك لأن الإيديولوجيا أو نسق الأفكار والتمثلات يلعب دور حام نفسي للفرد ضد الشك والقلق الناتج عن تضارب المعاني. وهذا هو ما يجعل هذه الأفكار رأسمالاً قدسياً يصبح بمثابة ترياق للحياة وسبباً كافياً للموت.

لكن للوثوقية الإيديولوجية وجهاً آخر، هو الوجه الإجتماعي، الذي يتمثل في أن الإيديولوجيا، والمنظومة المعتقدية عامة، تلعب دور حماية الجماعة ضد كافة مظاهر الشك وتعدد المعنى، كما أن لها دور إعادة إنتاج المؤسسة[42] وإيديولوجيتها والحفاظ على صلابتها وتماسكها، وتنظيم أشكال الإدراك والمعرفة المتلائمة مع الانتماء إلى الجماعة. وقد ربط العديد من التحليليين بين بعض الأشكال الوثوقية في التفكير والأفكار الاستحواذية (Les idées obsessionnelles). فالمحلل النفسي المعروف ثيودور رانك Theodor Rank (1927) يرى أن المنظومة العقدية تمثل أهم شكل من أشكال الفكر الاستحواذي في تاريخ الإنسانية؛ فالعقيدة في نظره ترتبط بالصراع ضد التطرف والخروج عن الجادة وتمثل أكثر الجهود عناداً من أجل تجاوز مظاهر الشك التي تنتاب العقيدة الدينية[43].

ويمكن، ضمن هذا المنظور الاجتماعي، أن نعتبر الاعتقاد الإيديولوجي كشكل من أشكال الارتماء الكلي للفرد في أحضان الجماعي، حيث يتخلى عن حسه النقدي كلياً لصالح أفكار وقيم مصدرها الجماعة. هذه الاستقالة من التفكير الشخصي والمسؤولية الشخصية

(42) -Ibid. P: 203.

(43) - Ibid. P: 204.

تجعل الفرد ينخرط في «الـهم» (Leon)، بتعبير هيدجر وهي منطقة الغفل والمبني للمجهول. فالإنسان عندما يضع نفسه في دائرة اللاأصالة وعدم الصدق، وعندما يتخلى عن همه الأساسي في اتخاذ القرار بنفسه، والتفكير بنفسه، ومواجهة واقعته الأساسية (الموتت)، وعندما يسلم قيادته إلى الآخرين، ويضع نفسه طوع الآخرين ورهن إشارة الأفكار المتداولة والجارية على الألسن، فهو يضع نفسه في الدائرة الإيديولوجية، متخلياً عن حق أساسي من حقوقه، وهو حق التفكير الشخصي، ساعياً مقابل هذا التنازل، إلى التكيف مع الآخرين، رغبة في الحماية والأمن وفي نيل عطف الآخرين وتقديرهم. فالانخراط في المبني للمجهول (Leon) هو المنفذ الذي يغطي الكائن المتناهي ويحميه من الرازاين[44].

أهم باحث متخصص في دراسة علاقة الإيديولوجيا بالاعتقاد هو الباحث الأمريكي - ذو الأصل البولوني - ميلتون روكيش Milton ROKEACH. وقد امتدت أعماله حول هذا الموضوع قرابة ثلاثين سنة (من 1943 إلى 1968) ابتدأ فيها بدراسة الصلابة الذهنية (La rigidité mentale)، والتكلس الذهني، ثم انتقل إلى مفهوم تشيؤ (Reification) التفكير ليستقر أخيراً على دراسة الدغمائية دراسة شكلانية خالصة، أي دراسة طريقة أداء المنظومات الإيديولوجية من زاوية بنياتها لا من زاوية مضامينها[45]. ولذلك فإن نتائج دراساته تطال كل منظومات المعتقدات الإيديولوجية سواء كانت علمية أو فنية أو دينية أو فلسفية أو أخلاقية أو غيرها من حيث أنها معتقد لا من حيث هي موضوع إيديولوجي[46] ذو مضمون محدد.

(44) -Grondin, Jean: **De Heidegger à Habermas.** P: 17-18. (Les etudes philosophiques, Janvier-Mars 1986).

(45) - Deconchy Jean-Pierre: **Milton Rokeach et la notion de dogmatisme**, in Archives de la Sociologie des religions. 1970, 3-31. P: 10-11.

(46) - Ibid: P:12.

يعتبر روكيش كل معتقد جزءاً من نسق أو منظومة عقدية، وليس معتقداً منعزلاً. ومجموع المعتقدات تشكل منظومة معتقدية. لكن بما أن لكل معتقد وجهاً إيجابياً ووجهاً سلبياً فإن منظومة المعتقدات لا تكتمل إلا بإزاء منظومة اللامعتقدات حيث يشكلان معاً منظومة المعتقدات اللامعتقدات (Belief- disbelief system) وهي منظومة تتراوح بين الانغلاق والانفتاح. ومنظومة المعتقدات/اللامعتقدات هاته تتحدد من خلال ثلاثة قضايا:

أ- إنها تنظيم معرفي (منغلق قليلاً أو كثيراً) من المعتقدات ومن اللامعتقدات التي لدينا عن الواقع.

ب- إنها منتظمة حول مدار مركزي من المعتقدات ذات الأهمية المطلقة، تليها وترتبط بها معتقدات مشتقة أو تابعة.

جـ- إنها تولد سلسلة من أشكال التسامح وعدم التسامح تجاه الآخر.

كل منظومة إيديولوجية تقتضي حداً أدنى من الانغلاق على الذات تجاه الواقع المتحرك وتجاه المنظومات الأخرى. فالميل الطبيعي لكل منظومة هو ميل إلى الانغلاق والاجترار وتوليد الاورثوذوكسية تلقائياً. كما أنها عندما تتحول إلى أداة سلطة وتحكم فإنها تولد بيروقراطية صلبة تتولى مهام حراسة المنظومة من كل أشكال الانفتاح والتسامح، لأن الانفتاح على دينامية الواقع يؤدي إلى دخول وقائع جديدة يكون لها وقع تفجيري على بنية النظرية، مثلما أن الانفتاح على منظومات أخرى يكون بمثابة إقحام أو إفسال أعضاء جديدة (مقولات ومفاهيم ورؤى) يكون لها بدورها وقع تفجيري على النظرية. وغالباً ما تمارس البيروقراطية الإيديولوجية التي يوكل إليها أمر حراسة المنظومة ضد اعتداءات الواقع المتطور أو ضد تسلط الأجهزة المفاهيمية المستقاة من منظومات عقدية

أخرى، غالباً ما تمارس سلطتها باسم الحفاظ على «نقاوة» و«طهارة» و«أصولية» المعتقد ضد عوادي الزمن.

وقد وضع روكيش M. ROKEACH خمس قواعد هي بمثابة سلم متدرج لقياس درجة دغمائية وانغلاق منظومة معتقدية ما. وهذه القواعد تحدد التناسب الطردي بين درجة دغمائية المنظومة ومجموعة عناصر هي:

- العزل الصارم بين منظومة المعتقدات ومنظومة اللامعتقدات.
- رفع حدة الفرق بين منظومة المعتقدات ومنظومة اللامعتقدات.
- التقليل من التمييز بين منظومة اللامعتقدات.
- قوة تبعية المعتقدات المحيطية للمعتقدات المركزية.
- التقليل من شأن الهنا والآن لحساب بؤرة زمنية في الماضي والمستقبل.

وهذه القواعد الخمس مصاغة بشكل يبرز تزايد درجة دغمائية منظومة عقدية تبعاً للعوامل السابقة. ونورد هنا هذه القواعد مع محاولة تكييف صياغتها بما يتلاءم مع واقع المنظومات الإيديولوجية.

القاعدة الأولى: تتزايد درجة دغمائية منظومة إيديولوجية ما كلما وضعت حاجزاً عازلاً بين منظومة المعتقدات ومنظومة اللامعتقدات.

تتحقق هذه القاعدة بإحدى أربع طرق تنظم عملية العزل هاته:

1- التشديد على الفروق القائمة بين المنظومتين. فكل تلطيف، أو تذويب للفروق القائمة بينهما، يتهدد صلابة المنظومة ويقود إلى تذويبها في نقيضها، وبالتالي إلى تفسخها وتلاشيها.

2- التأكيد القوي على عدم وجاهة، وعدم صحة البراهين التي تحاول إرجاع إحداهما إلى الأخرى. فاستبعاد أية إمكانية للإرجاع أو

الاختزال يسهم في الإبقاء على صلابة المنظومة المعتقدية.

3 - إنكار كل الوقائع التي تكذب المعتقدات. فصلابة المنظومة تتطلب تكذيب الواقع، أو تكييفه، ليتلاءم مع النظرية وإلا تطلب الأمر إنكار المنظومة نفسها. فالعلاقة الدغمائية بين الواقع والمنظومة هي علاقة معكوسة، إذ ليس الواقع هو الذي يكذب النظرية بل النظرية هي التي تكذب الواقع.

4 - إقامة تعايش وتساكن بين التناقضات القائمة داخل منظومة المعتقدات. لهذه العملية وجه أول يتمثل في تسويغ التناقض بين النظرية والواقع، وهو ما تعبر عنه القاعدة السابقة، ولها وجه ثان يعبر عنه العنصر الرابع، وهو تسويغ التناقضات داخل منظومة المعتقدات واستساغتها[47].

القاعدة الثانية: تتزايد درجة دغمائية منظومة إيديولوجية ما كلما قوت حدة الفرق بين منظومة المعتقدات ومنظومة اللامعتقدات. ولهذه القاعدة ثلاث طرائق:

- الرفض الكلي لكل محاولة توفيق أو مصالحة.
- اليقين المتعاظم بامتلاك الحقيقة دون الآخرين.

[47] - يورد دوكنشي أمثلة على مثل هذه التناقضات مستقاة من الإيديولوجيات الدينية كالدعوة إلى الحب وممارسة التفكير والعنف؛ وكالقول بالتساوي أمام الله وبان البعض فقط هو الذي سينجو؛ وكالقول باحترام الإنسان وادعاء أنهم وحدهم يمتلكون الحقيقة (نفس المرجع ص 25).

ويمكن التقاط آليات مماثلة من اختيارات إيديولوجية اخرى كما أشرنا إلى ذلك «منطق الإيديولوجيا» مثل الدعوة إلى الموضوعية وممارسة الذاتية، أو الدعوة إلى التسامح والتفتح الإيديولوجي مع ممارسة التشدد والعنف والإقصاء عملياً، او كالقول بأننا جميعاً متساوون لاننا ننتمي إلى نفس الحزب واعتبار البعض اشخاصاً متميزين وذوي حيثيات خاصة... الخ.

- اليقين الملازم بعدم وجاهة وعدم صواب منظومة اللامعتقدات.

إذا كانت القاعدة الأولى تتحدث عن العزل وإقامة الحواجز بين المنظومتين فإن القاعدة الثانية تتحدث لا عن الفصل بينهما فقط بل عن تقوية هذا الفصل بالزيادة في حدة الفروق القائمة بينهما زيادة في إحكام الإغلاق ورفع درجة الدغمائية.

القاعدة الثالثة: تتزايد درجة دغمائية منظومة إيديولوجية ما، كلما قللت من التمييز بين منظومات اللامعتقدات وتمَّ دمجها جميعاً في مجموع واحد يرفض ككتلة واحدة. فإذا كانت القاعدة الثانية تلح على دور تقوية الفروق بين منظومة المعتقدات ومنظومة اللامعتقدات في رفع درجة الدغمائية وفي تعزيز صلابة المنظومة فإن القاعدة الرابعة، من أجل التوصل إلى نفس النتيجة، تلح على عكس ذلك بين منظومات اللامعتقدات، أي على غض البصر عن الفروق بينها ودمجها كلها ضمن كل واحد يتم رفضه جملة وتفصيلاً.

القاعدة الرابعة: تتزايد درجة دغمائية منظومة إيديولوجية ما، كلما كانت تبعية المعتقدات المحيطية للمعتقدات المركزية تبعية قوية. أو بعبارة أخرى فإن دغمائية المنظومة الايديولوجية كلما كانت معتقداتها المركزية قوية ومتحكمة في المعتقدات الهامشية أو المحيطية بحيث تبدو هذه الأخيرة مشتقة مباشرة من الأولى ومرتبطة بها. وكلما تراخت الروابط بين المعتقدات المحيطية والمعتقدات المركزية مالت المنظومة نحو الانفتاح والارتخاء والتفسيخ التدريجي.

القاعدة الخامسة: تتعلق بمنظور الدغمائية للزمن: تتزايد درجة دغمائية منظومة إيديولوجية ما، كلما كان منظورها الزمني موجهاً بشدة نحو نقطة بؤرية ضيقة، حيث يصبح الحاضر مرهوناً كلياً لحساب الاعلاء من

شأن الماضي (العصر الذهبي) أو المستقبل (اليوتوبيا)[48].

وخلاصة نظرية روكيش أن درجة دغمائية منظومة معتقدية تتزايد كلما فصلت بين ما تعتقد فيه وما لا تعتقد فيه، وضخمت الفروق بينها، وقلصت الفروق بين ما لا تعتقد فيه لترفضه جملة، وتحكمت في عملية الاشقاق والتفريع prolefiration التي يتطلبها استدماج وتأويل الوقائع الجديدة وكذا الالتقاح بمفاهيم جديدة، وأخيراً كلما حطت من شأن اللحظة الحاضرة لحساب زمن مؤمثل في الماضي أو المستقبل.

ومن البديهي أن هذه الآلية تقوم على مجرد علاقات شكلية تستبعد في فعلها كل معنى أو مضمون ملموس. إلا أن روكيش رغم إهماله المنهجي القصدي للمضامين لحساب الأشكال لم يغفل الاشارة إلى الوظائف الأساسية لمنظومة المعتقد ـ اللامعتقد وإن حصرها في اجتماعية وفردية. فالمنظومة المعتقدية تهدف إلى «تمديد وجود المؤسسة وإلى تقوية أدوات سلطتها»، لكنها تهدف كذلك إلى«حماية الذات الفردية من القلق والخوف»[49].

وبلغة أخرى فإن المنظومة الايديولوجية تتخذ طابعاً دغمائياً أكثر كلما تصفحت ضد التجربة وضد الدوكسات الأخرى، وهي لعبة لا تتم إلا بواسطة بيروقراطية تتولى مهمة استثمار واستعمال هذه الأورثوذوكسية لمصلحة سيادة واستمرار سلطتها. وهذه البيروقراطية «هي التي تتولى مسألة تصريف وتفعيل الآليات التأويلية المذكورة بهدف تمتين الطابع المصفح للمنظومة تجاه التاريخ الحي وتجاه المنظومات الأخرى[50].

(48) -J.P. Deconchy: **M. Rokéach et la** .... P: 12-13.

(49) -Ibid. P: 15.

(50) ـ يقول ريجيس دوبريه في «نقد العقل السياسي» إن «نقد العقل السياسي لا يتجه نحو البرهنة على خطأ الدغمائية بل على مشروعيتها كشرط وجود للتجمعات البشرية». ص 62.

لعل سمة الاسمنتية هاته والانغلاق الكامل لكل منظومة إيديولوجية هي ما مكّن من اعتبارها ديناً دنيوياً (Religion seculière) ومن اعتبار المؤسسة الايديولوجية كنيسة مقلوبة[51] (Eglise à l'envers).

يعالج باحث آخر هو إدغار موران نفس الظاهرة تقريباً المتجلية في تحول النظرية أو الفكرة في مرحلة أولى إلى مذهب Doctrine ثم إلى عقيدة Dogme في المقام الأخير. ويستعمل موران لفظ تلج Congeler للدلالة على التحول الأخير، وهو نفس المصطلح الذي يستخدمه عند الحديث عن مراحل الاعتقاد الأيديولوجي (التي يمر بها كل مناضل، وهو شخصياً). فهو يتحدث عن العصر الجليدي الأول، والعصر الجليدي (الستاليني) الثاني ومقابل ذلك يتحدث عن مناعة Immunolgie[52] الايديولوجياأي عن قدرة المنظومة الايديولوجية على مقاومة عوامل السلب والهدم من حيث هي جسم معقم ومصفح ضد كل اختبار تجريبي أو فحص منطقي. فالمنظومات الايديولوجية تتجه دوماً من النظرية إلى المذهب ثم إلى العقيدة، وذلك عندما تصبح النظرية مكتفية بذاتها (autosuffisante)، وغير قابلة للاختبار والتكذيب non falsifiable من طرف الواقع التجريبي، وهي في ذلك شبيهة بجسم متعضي وقشري يدافع عن حياته بتعبئة طاقته العضلية وبإغلاق بوابته وبرفض كل جسم غريب يحاول النفاذ إلى داخله، وهذا هو ما يدعى بالمناعة. فهو يحمي نفسه من كل مظاهر العدوى أو الاسترجاع ملتجئاً إلى عدة آليات أهمها: 1) آلية الحط من قيمة (Disqualification) الأفكار والبراهين والوقائع المرجعية للخصم أو الآخر. 2) تحويل النظر من أخطاء الذات إلى أخطاء الآخر، ومن مزايا

(51) ـ بوزانسون. ص 15.

(52) - E. Morin.



الأخر إلى مزايا الذات. 3) الادانة. 4) الحماية الذاتية للنواة الصلبة للمنظومة المعتقدية وإقامة حزام أمني صارم حولها. 5) الدفاع الأقصى (L'ultime defence) ومؤداه الدفاع عن وجاهة المنظومة والذهاب إلى أقصى الحدود في البرهان على غرار قولة دوستويفسكي «إذا لم يكن الله موجوداً فسيصبح كل شيء مباحاً». وذلك على منوال: «لولا وجود الحزب لبقينا في عهود الظلام» [53]. 6) التعمية وخلق مناطق عمياء وثقوب سوداء. 7) تحويل الأساسي إلى ثانوي أو العكس [54].

إذا كان الاعتقاد الجازم، والدغمائية الصارمة هو الوجه الذاتي لمسألة الاعتقاد، والمنظومة المعتقدية هي الوجه الموضوعي لنفس العملية فإن هذا هو ما يجيز لنا الحديث عن وظيفتين أو مجموعتي وظائف أساسية لكل معتقد: مجموعة الوظائف الذاتية، ومجموعة الوظائف الموضوعية، وهو ما يبيح بنفس الوقت الحديث عن الطابع الديني (العقدي) للايديولوجيا.

كل الايديولوجيات العصرية، التي انتشرت انتشاراً واسعاً، وجدت نفسها قد تحولت من نظرية عقلانية إلى دين في طقوسها ولغتها ومقولاتها. وتقدم لنا الماركسية - باعتبارها النقيض المطلق لكل فكر قائم على القداسة - المثال الصارخ لتحول نظرية علمانية وعلموية إلى منظومة معتقدية أقرب إلى الدين منها إلى شيء آخر. فمقولات الايديولوجيا تكتسب دلالة دينية كاملة في ذهن أتباعها والمؤمنين بها، بل إن هذه المقولات تكتسب دلالة جديدة لتستمد مضمونها من الدين:

(53) - «كوبا ستسقط في المحيط إذا خانت الماركسية»: ذكرها الكاتب الألباني إسماعيل قدري من استجواب نشرته جريدة الفيغارو وعربتها جريدة الاتحاد الاشتراكي يوم الأحد 6 يناير 1991. ص 3.

(54)
- E. Morin, P: 95.

- البروليتاريا هي الملاك المخلص.
- الزعيم هو المخلص الروحي أو المهدي المنتظر.
- البورجوازية هي قوى الشيطان.
- الإستغلال ـــ الخطيئة الأولى.
- الثورة ـــ القيامة.
- المجتمع اللاطبقي ـــ الجنة.
- الحتمية ـــ القدرية.
- الصراع الطبقي كمحرك للتاريخ ـــ عناية ربانية تحرك التاريخ.
- المجتمع الرأسمالي ـــ الجحيم.
- كتاب «رأس المال ـــ الكتاب المقدس [55].

والأمر لا يطال فقط التصورات والمفاهيم بل يطال أيضاً الطقوس والعلاقات والسلوكات حيث تكتسب تنظيمات ومؤسسات الحزب وتراتباته طابعاً قدسياً ويكتسب زعماؤه صبغة قدسية لا جدال فيها. وهذا يسري على لغة الحزب وأفعاله وكل ما ينتمي إليه بدرجات متفاوتة، ويسري أيضاً على الأفكار الإيديولوجية والتي تتخذ صبغة حقائق عقدية لا جدال فيها.

(55)
-Voir:
- SHAYE GAN: **Qu'est ce qu'une revolution religieuse.** La presse aujourd'hui 1982, P: 212.
- Eliade, Mercia: **Aspects du mythe.** Gallimard (Folio Essais) 1963, P: 225.
- سالم حميش: **في نقد الحاجة إلى ماركس**. دار التنوير بيروت. ص 19.
- مرسيا إلياد: **المقدس والدنيوي**. ترجمة نهاد خياطة. دمشق، 1987. فصل: (المقدس والدنيوي في العالم الحديث).



الفصل الخامس

الايديولوجيا بين الضرورة والنشاز

1ـ الإيديولوجيا ـ والإيديولوجيات:

هنالك التباس يلازم استعمال مصطلح إيديولوجيا في الأدبيات السياسية والثقافية المتداولة. فهو تارة يستعمل بالمفرد وتارة يستعمل بالجمع، لكن الفارق بين الاستعمالين فارق كبير من حيث المعنى. يقصد عادة بالإيديولوجيات المذاهب السياسية الفرعية أو الجزئية المعروفة كالليبرالية والفوضوية والنازية والوطنية والاشتراكية والعنصرية.. إلخ. لكن الإيديولوجيا لا تعني مذهباً سياسياً واحداً من هذه المذاهب. وبما أن الإيديولوجيا ـ كقاسم مشترك بين الإيديولوجيات كلها ـ غير موجودة عينيا، فإنها تعني القاسم المشترك بينها جميعاً أي طريقة التفكير الإيديولوجي.

لكننا نجد عند لويس ألتوسير في كتابه «مواقع»[1] تمييزاً آخر. فالإيديولوجيات هي المذاهب السياسية أو الثقافية الفرعية، أما الإيديولوجيا فهي الرابطة الاجتماعية العامة غير المتحيزة التي تشد المجتمع ككل، فهي عنده أشبه ما تكون بمدلول «الوعي الجمعي» (La conscience collective) عند دوركهايم أي الرابطة الرحمية التي تلحم المجتمع كله. وإذا كانت الإيديولوجيات طبقية أساساً ومتحيزة فإن الإيديولوجيا لحمة محايدة. لكن هذا التمييز لدى ألتوسير بين الإيديولوجيا

(1) - Althusser: **positions**, Ed, sociales. 1976, P: 98-100

(بألف لام التعريف)والإيديولوجيات، يستدعي التساؤل عما إذا كان القول بوجود إيديولوجيا، أو رابطة اجتماعية محايدة، خروجاً عن إطار التصور الماركسي التقليدي الذي لا يعترف بوجود كيان اجتماعي أو فكري محايد،بل يقر فقط بوجود طبقات اجتماعية متنافرة المصالح والتوجهات. وبالفعل فإن هذا التمييز الألتوسيري يتضمن اجتهاداً نظرياً، لا يتلاءم مع الأرثوذوكسية الماركسية، حيث يقر بوجود رابطة اجتماعية غير طبقية، مما يعتبر تعديلاً وتجاوزاً لحدود النظرية الماركسية في صيغتها التقليدية المتداولة.

الإيديولوجيا «بصفة عامة» عند ألتوسير تعني مجموع التمثلات المتعلقة بالواقع والضرورية للحياة الاجتماعية وللتماسك الجماعي. فهي بمثابة ما يربط بين الناس ووظيفتها العامة هي الربط. لكن لها وظيفة أخرى، عمودية هذه المرة وهي خدمة انقسام المجتمع إلى طبقات. للإيديولوجيا إذن وظيفتان اجتماعيتان اساسيتان حسب ألتوسير: التماسك الاجتماعي والسيطرة الطبقية، وهذا الوجه الثاني هو الذي يفتح باب التعدد أمام الإيديولوجيا ويكسبها صبغة طبقية خاصة متمايزة عن الأولى.

إلا أن الكثيرين انتقدوا تمييز ألتوسير هذا، بين الإيديولوجيا عامة وإيديولوجيات طبقية، ومن أشد الانتقادات التي تعرض لها ألتوسير في فرنسا، الانتقاد الذي عبر عنه جاك رانسير (J. Ranciere)[2] حيث يتساءل هذا الأخير عن معنى هذا التناضد والتراتب بين معنيين ووظيفتين، ويعتبره انعكاساً «لتواجد تصورين متباينين». ويأخذ على ألتوسير أنه جعل من الإيديولوجيا بالمعنى العام، معطى، على النظرية الماركسية أن تتلاءم معه، رغم أنه منافر لها. فالتمييز في البنية الاجتماعية بين مستويين، أحدهما خاضع لعلاقات الإنتاج، والثاني غير خاضع لعلاقات الإنتاج

(2) - Ranciere, J:La leçon d'althusser, Gallimard. 1974

تشوبه للنظرية الماركسية وبالتالي فلا وجود لإيديولوجيا عامة ـ في نظر رانسير ـ فكل إيديولوجيا هي إيديولوجيا طبقية، إذ ليس هناك بنية غير بنية علاقات الإنتاج. بل إن مدلول الإيديولوجيا في هذا المعنى العام يقنّع أبعاد ومجالات صراع الطبقات.

لكن إذا لم نأخذ مصطلح إيديولوجيا بالمعنى الذي يعطيه له ألتوسير فإننا يمكن أن نأخذه بمعنى منطق التفكير الإيديولوجي مقابل الإيديولوجيات العينية. ولعل هذا المعنى الأخير هو ما يبرر استخدام المصطلح بصيغته المفردة والمعروفة، وكأن المصطلح لا يشير إلى إيديولوجيا بعينها بل يشير فقط إلى منطق الإيديولوجيا أو طريقة التفكير الإيديولوجي.

2 ـ مسألة تصنيف الإيديولوجيات:

ينعكس الاضطراب القائم في تعريف الإيديولوجيا بشكل واضح على مسألة التصنيف. فتبني مدلول واسع للإيديولوجيا يتبعه إدراج أشكال مختلفة ومتعددة من الوعي في عداد الإيديولوجيات، بينما يستلزم تبني مدلول ضيق للإيديولوجيا، الاقتصار على نمط واحد من أنماط الوعي الاجتماعي، كما هو الحال فيما يتعلق بالتعريف السياسي للإيديولوجيا.

تصنيف الإيديولوجيات السياسية أمر ميسور ولا يطرح مشاكل منهجية وإبستمولوجية كثيرة إذ يمكن تصنيفها اعتماداً على معايير محددة.

فإذا كان المعيار المستخدم في التصنيف، هو نوع الجماعة التي تعبر عنها هذه الإيديولوجيا، فإن هذه ستكون إما إيديولوجيا قومية أو طبقية أو عرقية أو مهنية أو إيديولوجيا فئة عمرية (الشباب ـ الكهول) أو غيرها.

وإذا كان معيار التصنيف هو العلاقة القائمة أو الممكنة بين الفرد والجماعة، نجد أنفسنا أمام إيديولوجيا ليبرالية فردانية أو إشتراكية جموعية



أو فوضوية فردانية كذلك...

وإذا كان المعيار هو الموقف من النظام الاجتماعي أو السياسي القائم، نكون أمام إيديولوجيا ثورية أو محافظة أو إصلاحية.

وإذا كان المعيار المستعمل هو الزمن التاريخي، تكون الإيديولوجيا إما تقدمية مستقبلية أو رجعية سلفية أو راضية بالحاضر[3].

وبالإمكان اللجوء إلى استعمال معايير أخرى تتعلق بتصنيف الإيديولوجيات من حيث الأهداف التي تسعى إلى تحقيقها، وهو ما يمكن أن نستقيه من تصنيف Ranchning المشار إليه سالفاً مع تعديله قليلاً حيث نجد أنه يمكن تصنيف الإيديولوجيات السياسية إلى ثلاثة أصناف كبرى:

1 - إيديولوجيات تتعلق بالعقل كالإيديولوجيات القائمة على فكرة العدالة، أو فكرة الحرية، أو فكرة المساواة، أو التقدم.

٢ - إيديولوجيات قائمة على مقولات بيولوجية كالإيديولوجيات الوطنية القائمة على فكرة الشعب، أو الإيديولوجيات العرقية القائمة على فكرة العرق والسلالة.

3 - الإيديولوجيات الساعية إلى تحقيق نوع من الوجود الاجتماعي السياسي كتقوية الدولة في الأنظمة الاستبدادية، وتحقيق الثورة في الإيديولوجيات الثورية، والأغلبية في الأنظمة الديمقراطية أو الاشتراكية[4]... إلخ.

ويمكن أن نستطرد في سرد معايير التصنيف كما وردت في

(3) - ناصيف نصار: مطارحات للعقل الملتزم، بيروت. 1986. ص 94-95.

(4) -Dariych chayegan: **Qu'est ce qu'une revolution religieuse?** Paris 1986

المجموعتين السالفتين فنضيف معايير أخرى لم يتم ذكرها.

إذا حاولنا تصنيف الإيديولوجيات من حيث علاقتها بالعنف نجد أننا أمام إيديولوجيات عنيفة أو ثورية التروتسكية - الغيفارية وإيديولوجيات سلمية (وطنية غاندي).

وإذا كان معيار التصنيف هو علاقتها بالدين، نجد إيديولوجيات دينية أو مستمدة من الدين وإيديولوجيات علمانية أو تاريخية.

هناك باحث استخدم معياراً مركباً في تصنيف الإيديولوجيات هو الباحث الإنجليزي جوران ثربورن (Göran Therborn) في كتابه «إيديولوجيات السلطة وسلطة الإيديولوجيا»[5]. ومنطلق ثربورن في هذا الكتاب هو الفكرة المحورية التي بسطها لويس ألتوسير في دراسته: «الإيديولوجيا والأجهزة الإيديولوجية للدولة» ومؤداها أن الإيديولوجيا هي الأداة الاجتماعية التي تخاطب بها الجماعة أفرادها وتناديهم كذوات، أي تسند لهم إسماً وصفات وهوية وأدواراً. وهذا المنطلق الدلالي يركز على دور الإيديولوجيا في تشكيل الذات البشرية.

يرى ثربون أن من الممكن تمييز بعدين إثنين لكينونة - الإنسان - في - العالم باعتباره ذاتاً واعية. ويمكن ترتيب هذين البعدين بدورهما حول محورين إثنين أحدهما يرجع إلى الكينونة والآخر يرجع إلى «في - العالم». فأن «يكون» الانسان ذاتاً إنسانية فهذا أمر وجودي Existential أي فرداً ذا جنس معين (مذكر، مؤنث) في مرحلة معينة من حياته وعلى صلة بأفراد آخرين ذوي جنس محدد وينتمون لأجيال بعينها ضمن مسار حياتهم. لكن هذا الكائن الوجودي هو أيضاً كائن تاريخي أي شخص موجود في مجتمع بعينه وفي لحظة محددة من تاريخ هذا المجتمع أو التاريخ البشري، ومنخرط في شبكة من الالتزامات الاجتماعية (حداد،

(5) - ترجمة إلياس مرقص بيروت. دار الوحدة. (حوالي 1984).

لاعب كرة قدم، ملتزم بضرائب. . .).

وهذه الكينونة ـ في ـ العالم هي في نفس الوقت تضمنية أي مليئة بالمعنى وموقعية. البعد الأول ينسب معاني ومضامين معينة لانتماءات وروابط الفرد والبعد الثاني يحدد الموقع الخاص للفرد في علاقته مع أفراد آخرين من حيث جنسه وعمله وعمره وسلالته. . . إلخ.

وبذلك نجد أنفسنا أمام أربعة أبعاد هي التي تنشىء وتشكل السمات الأساسية للذات الإنسانية، وبالتالي تشكل النماذج الأربع للإيديولوجيا كذلك. هكذا نجد لدينا تبعاً لذلك أربعة أنماط من الإيديولوجيات.

- إيديولوجيات تضمنية وجودية.
- إيديولوجيات تضمنية تاريخية.
- إيديولوجيات موقعية وجودية.
- إيديولوجيات موقعية تاريخية.

الإيديولوجيات التي تقدم للمرء معاني تتعلق بكونه عضواً في العالم، معاني حول الحياة والموت والعذاب والكون والطبيعة بالإضافة إلى معاني أخلاقية توجه سلوكه في الحياة. ومثال هذه الخطابات الإيديولوجية هي الميتولوجيات والأديان والأخلاق.

ب ـ الإيديولوجيات التضمنية ـ التاريخيةوهي الخطابات التي تزود الناس بمعاني تؤطر انتماءهم إلى عوالم اجتماعية تاريخية محددة، كالقبيلة والقرية والعرق والدولة والأمة والكنيسة كأن يكون المرء بالتحديد إيطاليا وكاثوليكيا وعضواً في الطبقة العاملة، وعضواً في دائرة من القرابة وقاطناً في حي هامشي في العاصمة مثلاً.

والإيديولوجيات التضمنية هي تحديد لمضامين معينة تحدد انتماء الفرد إيجاباً أو سلباً وفقاً لجملة محددات وجودية أو تاريخية.

جـ ـ الإيديولوجيات الموقعية ـ الوجوديةوهي تلك التي تحدد موقع المرء ضمن العالم الخاص الذي ينتمي إليه في علاقة الذات بالأغيار وفي موقعه الجنسي، وموقعه من دور الحياة: طفولة ـ شباب ـ نضج ـ كهولة. فهي تحدد للمرء من هو بالتقابل أو التضاد مع الآخرين.

د ـ الإيديولوجيات الموقعية ـ التاريخية: كل كائن بشري يحتل موقعاً اجتماعياً وتاريخياً محدداً والإيديولوجيات الموقعية التاريخية هي الخطابات التي تشكل وتحدد الانتماء العائلي للفرد أو للعائلة ضمن بنية عائلية كبرى أو تحدد انتماء سكان بلدة ما إلى سياق أوسع من الجغرافيا الاجتماعية وتؤطر الوضعية التربوية والمهنية والسلطوية للفرد[6]. . . إلخ.

إ. تضمنية ـ وجودية	إ. تضمنية تاريخية
معنى الحياة ـ العذاب ـ الموت ـ الكون الطبيعة. .	القبيلة ـ القرية ـ العرق ـ الدولة الأمة ـ المذهب الديني.
إ. موقعية وجودية	**إ. موقعية تاريخية**
الذات ـ الغير ـ الجنس ـ مراحل العمر.	عضوية عائلة ـ خطوط النسل ـ البلدة ـ الوضعية التربوية والمهنية والطبقية والموقع في السلطة.

ما يمكن الاحتفاظ به من نظرية ثربورن هو تمييزها الأساسي بين الوجود والتاريخ، وهو التمييز الذي يوسع دائرة الإيديولوجيا التي هي مقصورة عادة على التاريخ (السياسة والمجتمع) لتشمل مجالاً آخر أوسع وأرحب يطال لا التأطير الاجتماعي ـ التاريخي فقط للفرد بل أيضاً إطاره

(6) ـ ثربورن. ص 42-46.

الوحدوي. وهنا يمكن أن نفكك ثنايا هذا البعد الوجودي لنميز فيه بين المكون السيكولوجي (العذاب، الهم، القلق، الغبطة الطموح... إلخ) والمكون الميتافيزيقي (الحياة، الموت، الآخرة...).

لكن هذا التوسيع الذي قمنا به لتصنيف ثربورن يضعنا أمام معضلة تتعلق بتصنيف الإيديولوجيات وهي مدى كون الدين، من حيث هو الخطاب الذي يتضمن تأطيراً وتوجيهاً للأفراد في القضايا الوجودية الكبرى حول معنى الحياة والموت والعالم الآخر وحول معنى الإنسان وعلاقته بالمتعالي وبما وراء العالم.

3 ـ الإيديولوجيا والدين:

السؤال الذي سنحاول الإجابة عنه في هذه الفقرة هو: هل الدين إيديولوجيا؟. وهو السؤال الذي تبقى لنا من مسألة التصنيف.

ولتيسير هذه المعالجة نقسمها إلى مستويين. في المستوى الأول نتساءل عما إذا كان الدين يندرج في خانة الإيديولوجيا باعتباره شكلاً من أشكالها. وفي المستوى الثاني نتحدث عن ظاهرة تفرض نفسها اليوم في الواقع المعاصر وهي ظاهرة «أدلجة الدين» (L'idéologisation de la religion) أو أدلجة التراث، وهي الظاهرة التي لا يختلف في شأن إثباتها إثنان، وذلك بغض النظر عن مضمون الجواب المطروح في المستوى الأول، بحيث أننا إذا لم نتأد إلى الجزم بأن الدين إيديولوجيا، أو شكل من أشكال الإيديولوجيا فإن ظاهرة أدلجة الدين على الأقل تفرض نفسها بقوة ويومياً في الحياة العامة، وإن كانت مقولة أدلجة الدين تفترض أنه لم يكن كذلك على الأقل في يوم من الأيام.

الدين تصور للعالم وللوجود قوامه المقدس ومصدره التعالي. وقد

أدى الدين في شمولية تصوره مجموعة وظائف معرفية وأخلاقية وميتافيزيقية وسيكولوجية بالإضافة إلى مجموعة أخرى من الوظائف التاريخية سياسية واقتصادية وإيديولوجية (إما محافظة أو يوتوبية).

وقد اعتبر العديد من السوسيولوجيين الدين شكلاً من أشكال الوعي الاجتماعي يعبر، عبر تأويل النصوص المقدسة، عن الموقع الاجتماعي والحاجيات الاجتماعية للفئة التي تدين به. وفي هذا الصدد يميز ماكس فيبر وأتباعه بين «مختلف أشكال الوعي الديني من حيث هي أشكال للوعي الاجتماعي حسب أنواع المطالب المعبر عنها من طرف مختلف الفئات الاجتماعية، مطالب إضفاء المشروعية الصادرة عن المحظوظين ضد مطالب التعويض الصادرة عن المحرومين. (يتحدث بورديو بعد فيبر) عن مطلب الخلاص سواء تعلق الأمر بالخلاص الفردي مثلما هو الأمر في الطرق الصوفية أو بالخلاص الجماعي: إنقاذ البشرية بتحقيق البشرى المتضمنة في تعاليم الفرقة أو الزاوية بل الحزب»[7].

ويرى بيير بورديو P. Bourdieu أن تصور ماكس فيبر عن الدين يمكّن من الخروج من البديل التبسيطي الذي يقيم تعارضاً بين وهم الاستقلال المطلق للخطاب الديني وبين النظرة الاختزالية التي تجعله انعكاساً مباشراً للبنيات الاجتماعية[8]. ومن ثمة ينبري فيبر لدراسة الدين كمجال لتبادليات الخلاص حيث تتخصص فئة معينة، هي البيروقراطية المتحدثة باسم الدين، حيث أن «تشكل الهيئة الدينية يصحبه احتكار لتسيير أمور الخلاص من طرف هيئة اختصاصية يعترف لها المجتمع

(7) -B. Etienne: **Prob. de la rech. islam. au Maroc** in Islam et politique au Maghreb. C.N.R.S. Paris 1981, P: 202-203.

(8) -Bourdieu. P: **Genèse et structure du champs religieux.** Rev-Franç de sociol. XII 1971. P: 299.

بواقع امتلاك وحيازة الكفاءة والقدرة الخاصة على إنتاج معارف خاصة في هذا المجال[9]. بل إن بورديو- بعد فيبر- يذهب إلى اعتبار الصراعات الدينية نفسها مجرد صراعات اجتماعية عبر رموز دينية. فالملاحم الدينية في هذا المنظور هي ملاحم اجتماعية[10].

من منظور مقارب لكن في المجال العربي الإسلامي يعالج محمد عابد الجابري الممارسة الدينية باعتبار أنها تختزن لا شعوراً سياسياً، إذ أن وراء مسائل فقهية ودينية كمسألة خلق القرآن، والتوحيد، والتنزيه، والقدرية، ومرتكب الكبيرة، والعلم الإلهي، والجبر، والاختيار قضايا أو تبعات سياسية وإيديولوجية يتعين على البحث العلمي الكشف عنها. وبهذا الصدد يمكن إيراد مسألة التشبيه والتنزيه كمسألة أساسية في علم الكلام والإشارة إلى النتائج السياسية المترتبة مباشرة عن أي موقف منها. فالقول بالتشبيه مثلاً هو النزول بالإله إلى مرتبة الإنسان، وبالتالي جعل الخليفة في مرتبة الإله أو في مرتبة تقاربها، في حين أن القول بالتنزيه يتضمن الارتفاع بالخليفة إلى مستوى فوق البشر مما يعني أن عليه أن يرتفع عن كل نواقص السلوك البشري من ظلم، وفسق[11]...

فالسوسيولوجيون والفلاسفة ينظرون إلى الدين باعتباره وعياً كونياً أو رؤية للعالم، والفارق بينه وبين الإيديولوجيا هو أن الدين أساسه التعالي، والكلام المقدس يتجاوز فيه الخطاب المعقلن (اللوغوس)، ويتخطى فيه الاعتقاد حدود المعرفة كما يقدم فيه المقدس

(9) Ibid: P. 301.

(10) - Ibid: P: 312

(11) - مجلة الوحدة عدد حول العقلانية. وهذه هي الأفكار الأولية التي سيتم تطويرها ومعالجتها بتفصيل في «العقل السياسي العربي».

نفسه كسر قائم وراء حدود العقل. بينما الإيديولوجيات، التي يدعوها البعض ديانات المحايثة[12]، تعقلن المقدس، وتقدس العقل. ذلك أنها «ديانات في حدود العقل» أو ضمن أشكال العقل، لأنها ليست أكثر عقلانية من الديانات المقدسة[13].

وبغض النظر عن مسألة مدى كون الدين إيديولوجيا أم لا، التي تظل مع ذلك مسألة خلافية، فإن ظاهرة أدلجة الدين تفرض نفسها اليوم في العديد من الثقافات. والمثال الواضح لذلك هو الإسلام الذي يشهد عملية أدلجة قوية حيث يشهد الخطاب الإسلامي اليوم «إرادة واضحة وجلية في أدلجة الإسلام»[14]. وتتمثل عملية الأدلجة في التشديد على الإسلام كعقيدة وشريعة في نفس الوقت أي كدين ودولة، وهو التصور الذي يشكل المبدأ الأساسي لإيديولوجيا شاملة يتم فيها التركيز على الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتضمنة في النصوص الدينية، أي التركيز القوي على المعاملات بجانب العبادات. والخطاب الإيديولوجي للإسلام هو الخطاب الذي يسعى إلى إضفاء المشروعية - بألفاظ

(12) - يذكر موريه دوفيرجيه M. Duverger أستاذ العلوم السياسية في كتابه «العلوم السياسية» (A Colin 1967) إلى أن الأحزاب الحديثة «تشكل منظومات كاملة ومغلقة تفسر العالم. إن الجرأة، والإيمان والحماس وعدم التسامح تسود في هذه الكنائس الخاصة بالعصور الحديثة، حيث تصبح الصراعات الحزبية حروباً دينية». ص 463-4

(13) - J.W Lapierre: **Qu'est ce qu'une idéologie? in Les idéologies dans le monde contemporain. Declée de Brouwer 1973, P: 22-23.**

(14) - Merad Ali: **L'idéologisation de l'islam dans le monde contemporain** in Islam et politique au Maghreb. Ed. CNRS. Paris 1981. P: 152.

إسلامية ـ على الاختيارات الاقتصادية والسياسية للأنظمة المختلفة[15]. وعملية استحضار الله في قضايا البشر واردة بكثرة في تاريخ المجتمعات، وإن كانت تتجلى بقوة في بلاد الإسلام المتعودة منذ قرون على التداخل بين الخطاب الديني والخطاب السياسي[16]. وهذه الأدلجة تتخذ اليوم بشكل واضح صورتين: الأدلجة التقليدية والأدلجة الثورية. الأخيرة تبرز قيم التحرر والتعاون والاقتسام العادل للثروات، وفيها يتم استدعاء واستيحاء نماذج سلوكية وفكرية من الماضي لدعم هذا التأويل مع التأكيد بقوة على قيم الإحسان والعدل أي على القيم الاجتماعية المبنية على فكرة المساواة. ويكاد هذا التأويل للإسلام يصبح الأداة الاحتجاجية الأساسية للفئات الدنيا في المجتمعات العربية الإسلامية بعد خفوت إشعاع الأفكار الاشتراكية. أما الأدلجة التقليدية فيتم فيها التأكيد على قيم التقوى والولاء التي هي القيم الملائمة للأنظمة السلطوية المحافظة[17].

وهكذا يبدو الخطاب الديني ـ من فرط استعمال الدين في الصراع السياسي ـ كما لو كان مجرد نقل، إلى لغة أخرى، للخطاب السياسي[18].

أما العوامل الضاغطة التي تدفع بقوة نحو تزايد الحاجة إلى إبراز وتطوير واستثمار الطابع الإيديولوجي للدين فهي كثيرة، نكتفي بالإشارة إلى أقواها تأثيراً وهي:

1 ـ المشاكل اليومية الملحة المتمثلة في تضاعف الحاجات في

(15) Ibid: P: 154.
(16) Ibid: P: 159-160.
(17) Ibid: P: 160.
(18) Ibid: P: 161.

مجالات الحياة الاجتماعية كافة وخاصة في التعليم والاستشفاء والسكن والشغل، وذلك نتيجة التكاثر السكاني بوتائر عالية.

2 ـ الإرتفاع النسبي لدرجة التعلم والانخفاض النسبي في الأمية. وهذه الثقافة الأولية التي يتزود بها المواطن تجعله قادراً على الوعي بذاته وعلى المطالبة بحقوقه، كما يجعله اكتساب حد أدنى من المعرفة قادراً على فهم الخطابات الإيديولوجية المتداولة والاستجابة لها. وكما يقول جاك إيلول J. Ellul فإن البورجوازية في أوربا قد علمت الناس القراءة والكتابة لتجعلهم قادرين على فهم خطابها الإيديولوجي والاستجابة له.

3 ـ بطؤ وتائر النمو الاقتصادي، وعدم قدرتها على مواكبة النمو السكاني المهول، وذلك بالنسبة لاقتصادات يتحكم فيها بالأساس الاقتصاد الميتروبولي.

4 ـ تزايد المفعول التفكيكي للحداثة على كافة مستويات الوجود الاجتماعي، ابتداء من النسيج العائلي إلى النمط الاقتصادي، إلى التحديث السياسي إلى التحديث في مجال القيم.

وقد درس بعض الباحثين العرب الآليات الذهنية الكبرى في تحويل الخطاب الديني إلى خطاب إيديولوجي، والتي نكتفي بالاشارة الى بعضها هنا:

1) ـ في التركيز على المعاملات بجانب العبادات.
2) ـ التوحيد بين الفكر والدين.
3) ـ التفسير الاختزالي للظواهر بردها كلها إلى مبدأ واحد.
4) ـ الاعتماد على سلطة السلف والتراث وتقليص المسافة بين النصوص الأساسية والنصوص الثانوية.

5) ـ اليقين الذهني والحسم الفكري «القطعي».
6) ـ اغفال البعد التاريخي، وتحويل الحقائق النسبية والتاريخية إلى حقائق أبدية[19].

4 ـ مسألة «نهاية الإيديولوجيا»:

تعرضت الإيديولوجيا لما لا حصر له من الإنتقادات والمآخذ: إبستمولوجية وفلسفية وإيديولوجية أيضاً أي من منطلقات إيديولوجية تقول بنهاية الإيديولوجيا ذاتها.

الإنتقادات الإبستمولوجية للإيديولوجيا تنطلق من مسلمة التعارض المطلق بين العلم والإيديولوجيا. وما دام العلم في جوهره وصفياً وتشريحياً لبنيات وسيروات مختلف الظواهر، من خلال مناهج وطرائق تتوخى أكبر قدر من الموضوعية، وتحاول بأقصى ما يمكن اختزال وتقليص العوامل والمؤثرات الذاتية، فإن الإيديولوجيا كخطاب تقييم، وحديث عما يجب أو يمكن أن يكون، ويوتوبيا، تبدو في تعارض مطلق ـ على الأقل في لحظة الوصف والتحليل ـ مع العلم.

ولا يفوتنا هنا أن نذكر أنه بجانب الإقصاء المتبادل بين العلم والإيديولوجيا، فإن كلًّا منهما يساعد على تحديد الآخر؛ وكأن تعريف العلم ذاته لا يتحدد إلا بتحديد ما هو إيديولوجي والعكس أيضاً صحيح : العلم هو كل ما ليس إيديولوجيا، والإيديولوجيا هي كل ما ليس علمياً. ولعل هذا التلازم الإستبعادي في التعريف يرتبط بتلازم آخر هو التلازم في النشأة بين المفهوم الدقيق للعلم ومفهوم الإيديولوجيا. فمفهوم العلم وبخاصة في معناه الوضعي لم يتبلور بدقة إلا عندما استبعد كل

(19) ـ انظر ابو زيد، حامد: الخطاب الديني المعاصر، آلياته ومنطلقاته الفكرية. مجلة قضايا فكرية. أكتوبر 1989 .

الشوائب والزوائد التي تنتاب كل محاولة علمية، وبخاصة في مجال علوم الانسان. وبالعكس فإن تحديد الإيديولوجيا أصبح يسيراً ومتيسراً مع تحدد معنى العلم، بل إن كل تدقيق في تحديد الإيديولوجيا، ساهم ويساهم في تحديد دقيق لمعنى العلم، سواء في العلوم الرياضية أو الطبيعية أو في العلوم الإجتماعية التي هي اليوم المجال الذي يشهد صراعاً قوياً بين العلم والإيديولوجيا.

يرى بعض الباحثين أن الإنسانية قد دخلت عصر المغامرة العلمية إنتقالاً من عصر المغامرة الثقافية [20]، وهذا هو سبب وجود بقايا تفكير من المرحلة السابقة، وهو ما تمثله الإيديولوجيا والتفكير الإيديولوجي. ولذلك فإن الإيديولوجيات تبدو اليوم أمام الوعي العلمي المعاصر بمثابة بنيات أسطورية مشحونة باللامعقول ومنغرسة في صلب الحياة السياسية المعاصرة. وإذا كنا في مجال الثقافة قد دخلنا في العصر العلمي فإننا في مجال السياسة ما نزال ننتمي إلى العصر السحري [21].

ويرى آخرون أن التفكير الإيديولوجي تفكير تبسيطي واختزالي [22] قوامه وآليته عملية التماهي [23] وبالتالي فهو أقرب أنواع التفكير إلى طريقة التفكير الأسطوري [24].

ومن المفكرين الذين انتقدوا بقوة الفكر الإيديولوجي نذكر كارل بوبر Popper الذي يرجع أصول التفكير الإيديولوجي إلى أفلاطون نفسه،

(20) Dimitriu, Paul: **Le crepuscule des idéologies,** in: Les idés. dans le monde actuel.

(21) ـ نفس المرجع ص 60.
(22) ـ شيغان.
(23) ـ غابل.
(24) ـ كاسيرر.

وذلك من حيث أن هذا النوع من التفكير هو تفكير لا علاقة له بالواقع، وأنه نوع من «الهرطقة اللفظية التي تحل محل فهم الأحداث» وخطر الإيديولوجيات والتفكير الإيديولوجي يعود إلى أنه «يجعل ذوي الأفكار البسيطة يعتقدون أننا نفهم العالم بمجرد ترديد صيغ طقوسية ذات مظهر علمي عائم» [25].

من منظور آخر يرى مفكر آخر ينتمي إلى إحدى كبريات الإيديولوجيات المعاصرة، هو إيسيا برلين، أن نجاح الإيديولوجيات لا يعود إلى كونها حقيقية بل فقط إلى بساطتها. فكلما كانت الإيديولوجيا أولية وبسيطة وتبسيطية، ونسبت سبباً واحداً للتاريخ كلما اجتذبت الجماهير وأغرت العقول. وهكذا فالإيديولوجيا تقوم مقام التفكير بالنسبة للجماهير غير المثقفة. فالذين ينخرطون في إيديولوجيا معينة كفكر جاهز يشعرون بفخر المعرفة وغبطة امتلاك الحقيقة ويكتفون بترديد الصيغ الجاهزة ولوك الشعارات والهتافات، وتلك آليات تقوم مقام جهد التحليل وتغني عن التفكير أو تجعله أكثر يسراً وأقل جهداً[26]. وما دام الإنسان بطبعه ميالاً إلى بذل أقل مجهود، وخاصة المجهود الفكري بما يصاحبه من معاناة وتوتر، فإن الإيديولوجيا تقدم استجابة قوية للحاجة إلى أفكار جاهزة. وربما كانت خطوة وسائل الإتصال الجماهيري في العصر الحديث هي خير استجابة لهذه الحاجة كما أنها بنفس الوقت دعم وترسيخ لآلية التفكير التبسيطي أو لما يسمى اليوم بالثقافة الجماهيرية.

نعثر لدى هيدجر نفسه عما يماثل هذه الإدانة للتفكير الإيديولوجي باعتباره تفكيراً جاهزاً تمارسه الجماعة ويعفي الفرد من عناء

(25) ـ عن سورمان.

(26) Berlin I: **Nous ne savon ou est le port...** in Guy Sorman: **Les plus penseurs de notre temps**, 1989, P: 340-345.

التحليل والإستدلال. فالإيديولوجيا من منظور هيدغر [27] تدخل في منطقة المبني للمجهول (on) أي إلى العالم الغفل، عالم الثرثرة اليومية واللاأصالة حيث يتخلى الفرد عن الهم الأساسي في التفكير بنفسه واتخاذ قراراته بنفسه، ويسلم زمام توجيهه إلى الآخرين من باب الزلفى أو من باب الرغبة في التكيف معهم وسعياً إلى نيل رضاهم. الإيديولوجيا هنا هي نظير هذا التفكير الغفل المبني للمجهول الذي يتخلى فيه المرء عن ملكاته الفكرية والنقدية اندغاماً في الجماعة.

لكن بجانب هذه الإنتقادات الإبستمولوجية والفلسفية، المتعلقة من جهة، بتعارض التفكير الإيديولوجي مع طريقة التفكير العلمي، ومن جهة أخرى بكون التفكير الإيديولوجي «تفكيراً» متخشباً وببغائياً يتكلس فيه الذهن وتذبل مقولات الفكر وتتغلب فيه مومياءات المعتقد على شجرة الواقع الخضراء، هناك انتقادات مضمونية للإيديولوجيات نجدها عند دعاة «نهاية الإيديولوجيا»، وهي الفكرة التي انبثقت في صيغتها الأولى في منتصف الخمسينات من هذا القرن لدى علماء الإجتماع في أمريكا. ففي مؤتمر ضخم عقد في ميلانو بإيطاليا عام 1955 حول «مستقبل الحرية» تَمَّ الإعلان عن اختفاء أسباب الصراع الإيديولوجي في العالم وإعلان نهاية عصر الإيديولوجيا. ثم ظهرت بعد ذلك مجموعة من المؤلفات، تنظيراً لهذه الفكرة، لكتّاب مثل شيلز وبيل Bell وليبست Lipset وشيلزنجر وواكسمان ووالت روستو W. Rostow[28].

يرى أصحاب هذا الإتجاه أنه «لا يوجد مكان للإيديولوجيا» في النظامين الرأسمالي والإشتراكي كما يقول غالبرايت. ويميزون بين نوعين من المجتمعات: مجتمعات ضعيفة التطور من حيث التصنيع «حيث لا

(27) - Grondin: **De Heidegger à Habermas..** P: 17-18

(28) ـ سمير أيوب: تأثير الإيديولوجيا، ص 71.

زالت الحاجة قائمة للجدل السياسي النشيط أو للإيديولوجيا»، والمجتمعات الصناعية المتطورة «حيث سيستمر الصراع الطبقي الديمقراطي دون إيديولوجيا ودون أعلام حمراء ودون مظاهرات فاتح مايو» (ليبست) [29]. والمجتمعات ضعيفة التطور يسمها عدم الاستقرار وتواتر الصراعات الطبقية والثورات والإنقلابات لأنها مجتمعات لم تحل مشاكلها الكبرى. وهذا هو ما يقود إلى ظهور الإيديولوجيات كمنظومات فكرية لتبرير مصالح الفئات الإجتماعية المختلفة. وبذلك تصبح الإديولوجيا مرادفة للذاتية والجهل والوعي الخاطىء. أما في المجتمعات الصناعية فقد تمّ حل كل المشاكل الاجتماعية وتقليص الآثار السياسية لعدم المساواة الاقتصادية وتحويل المشاكل الاجتماعية إلى مسائل إدارية تنفيذية وتقنية. وهكذا دخلت الإيديولوجيات الشمولية في تعارض مع التنظيم العقلاني الجديد للمجتمع، ولم تعد الإديولوجيا قادرة على فهم ما يجري من أحداث ولم تعد تشكل إطاراً معرفياً ملائماً. «لقد انتهت هذه الإيديولوجيات اليوم وفقدت الإيديولوجيات القديمة قدرتها على الإقناع» وهذا ما يضع «نهاية للحماس الإيديولوجي» كما يقول شليزنجر [30].

وإذا كانت صيغة نهاية الإيديولوجيات كما عرضناها سابقاً ذات سمات ليبرالية واضحة فإن لها صيغة أخرى اشتراكية هذه المرة. فقد ادعى عدد من المفكرين الماركسيين مثل هنري لوفيفر أن الإيديولوجيا لا توجد إلا في مجتمع طبقي أي في مجتمع في حاجة إلى الإيديولوجيا، أي إلى التضليل كعنصر يقنّع عملية الاستغلال الاقتصادي والسيطرة السياسية. وبما أن المجتمع الإشتراكي المنشود هو

(29) ـ سمير أيوب. ص 72.

(30) ـ سمير أيوب. ص 73.

مجتمع خالٍ من الطبقات، فلا حاجة له إلى التضليل، وبالتالي إلى الإيديولوجيا، لأنه سيكون مجتمعاً شفافاً يخلق لدى أفراده وعياً شفافاً أي وعياً غير إيديولوجي.

وقد تمّ إحياء فكرة نهاية الإيديولوجيا أخيراً من منظور ليبرالي بعد ظهور دراسة للباحث الأمريكي Francis Fukuyama بعنوان «نهاية التاريخ»[31] في صيف 1989. الفكرة الأساسية فيه هي أن حدثاً سياسياً أساسياً قد حدث في التاريخ العالمي، وهو الحدث المتمثل في الحركات الإصلاحية في الإتحاد السوفييتي وفي أوربا الشرقية، وما صاحبه من انتشار للنمط الاجتماعي الاستهلاكي في كل ربوع الأرض. وهذه الأحداث تسجل انتصار الغرب وفكرة الغرب في نظر فوكوياما. إن التحولات الكبرى التي تجري حالياً ليست فقط نهاية الحرب الباردة أو استنفاداً لسياسات ما بعد الحرب العالمية الثانية «بل هي نهاية التاريخ من حيث هو كذلك، أي النقطة النهائية للتطور الإيديولوجي للإنسانية، وتعميم للديمقراطية الغربية كشكل أقصى من أشكال الحكم».

ولعل ما يقصده فوكوياما بفكرة نهاية التاريخ الهيجلية هذه ـ والتي وجدت صدى كبيراً، وأثارت نقاشات عريضة بسبب موازاتها لتحولات كبرى على الصعيد العالمي، وبخاصة المراجعات التي تعرضت لها التجربة والأفكار الإشتراكية في الاتحاد السوفييتي وأوربا الشرقية ـ هو العودة إلى فكرة هيجل القائلة بأن الدول الديمقراطية الليبرالية في القرن 19، المتولدة عن الثورتين الفرنسية والأمريكية، تسجل «نهاية التاريخ». فنهاية التاريخ هي الانتصار الحاسم والنهائي لليبرالية. وربما كان الفشل الحالي للأنظمة الشيوعية حافزاً على التساؤل عما إذا لم تكن التجربة

(31) -Fukuyama: **The end of history**

الترجمة العربية بمجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 82-83. بيروت 1990.

الماركسية منعطفاً تاريخياً لا جدوى منه لمدة 150 سنة [32].

ومن الجلي أن ما يقصده فوكوياما من «نهاية التاريخ» أو نهاية التطور الإيديولوجي للإنسانية هو انتصار النموذج الليبرالي الغربي على النموذج الاشتراكي للمعسكر الشرقي.

إلا أنه يجب التمييز بين نهاية أو خسوف إيديولوجيا معينة وبين غياب الإيديولوجيا نفسها. فخسوف هذه الإيديولوجيا أو تلك ليس دليلاً على نهاية الإيديولوجيا بصفة عامة، وهي الدعوى التي تم ترديدها أكثر من مرة، وفي كل مرة يكذب تطور التاريخ البشري مثل هذه المقولة.

وممّا لا شك فيه هو أن القول بنهاية الإيديولوجيا ـ بجانب الدوافع الإيديولوجية الخفية القائمة وراءه ـ يقوم على تصور اختزالي للإيديولوجيا، تصور يقصرها على المستوى السياسي، وينظر إليها من منظور الصراع السياسي بين الإيديولوجيات فقط، ويتغافل عن أبعادها ووظائفها الأخرى بما في ذلك أبعادها السياسية الأخرى المتمثلة في كونها مصدراً أساسياً من مصادر شرعية أية سلطة. وبالإضافة إلى ذلك فهي ذات بعد اجتماعي من حيث أنها تشكل لحمة وإسمنت كل مجتمع، كما أنها تشكيلة ذهنية ونفسية ضرورية لحياة الأفراد. فإبراز الجذور السياسية والاجتماعية والسيكولوجية العميقة للإيديولوجيا هو ما يجعل من دعوى نهايتها مجرد صخب إيديولوجي.

---

(32) Fukuyama: Debats sur «La fin de l'Histoire», Dialogue. P. 10.

انظر أيضاً الكتاب نفسه الصادر فيما بعد.

La fin de l'histoire et le dernier homme, Flammarion 1992.

خاتمة

ليس موضوع الايديولوجيا، الذي اتخذته مادة لهذه الدراسة مجرد ترف نظري أو فضول معرفي بعيد عن الواقع، بل هو استجابة لاسئلة مقلقة عاشتها. وما تزال، أجيال متلاحقة، وجدت نفسها منساقة في تيارات ايديولوجية بعينها وكأنها بصدد تيار كاسح يأخذ معه كل من وجده في الطريق.

لقد تجلت الايديولوجيات دوماً على شكل حوائج كبرى تنتشر انتشار النار في الهشيم، ولا تترك للفاعل التاريخي فرصة التفكير والاختيار إلا بعد أن تكون قد اختارته، ولا تترك له فرصة التفكير إلا بعد أن يكون قد رهن تفكيره تماماً. وفقط بعد انقشاع الضباب، وانتهاء عهد اليقينات الكبرى، وبعد هدوء العاصفة يستطيع الفاعل المأخوذ، إذا ما استعاد بعض النفس النقدي ـ ان يفحص الملامح الأخاذة لهذه الملحمة الآسرة ليحاول تبين أسباب قوتها وتأثيرها. ذلك أن لحظة الانخراط هي لحظة ذوبان في الكل، وتخل شبه كامل عن العقل النقدي، وتعبئة شاملة للوجدان في اتجاه الهدف أو المثال. وحالة الانذهال هاته لا يمكن التخلص منها بسهولة أو بمجرد قرار إرادي، إذ أن آلياتها اللاواعية تظل راسخة في النفوس لمدة غير يسيرة. وفقط بعد ان يستيقظ المرء من سباته الدغماتي يستطيع القيام بتحليل استرجاعي لحالته النفسية وآلياته الذهنية واستجاباته الموقفية خلال تلك الحالة.

ما هو اذن سر هذه الحالة الأخاذة التي يحيا فيها المرء كما لو كان في حلم يقظة أو في حالة أشبه ما تكون بحالة تخدير، حالة تتغير فيها علامات الأشياء وعلاقاتها، معانيها ودلالاتها، وينقسم العالم، في وضوح

خادع، إلى أسود وأبيض، إلى خير وشر، إلى ملاك وشيطان، إلى إيجاب وسلب ليس بينهما أي شيء.

وهذه الجوائح الاعتقادية ليست جديدة كلياً في تاريخ البشرية. ذلك أن هذا التاريخ مليء بالصراع بين الملل والنحل، وهو صراع دموي في الكثير من مظاهره. إلا أن ظهور العصور الحديثة، وما صاحبها من نهضة وعقلانية وتنوير وتقدم قد ولد الوهم القائل بأن هذه الظواهر المعتقدية الوثوقية قد ولت مع غابر الأزمان وأن الإنسان الحديث، إنسان العقل والمنطق، قادر على استعمال عقله، واستبعاد مظاهر الاعتقاد والتعصب الأعمى من تفكيره، غير أن التاريخ الحديث قد كذّب تماماً هذه الطريحة، إذ أن استشراء الصراعات والحروب ذات الجذور الفكرية والايديولوجية في العصر الحديث بدد نهائياً هذه الفكرة. بل إن القرن العشرين الذي يعتبر تتويجاً لأشكال التقدم والتنوير والعقلنة التي عرفتها أوروبا منذ بداية النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر، قد شهد اغنى أشكال الاعتقاد والتعصب الايديولوجي التي تمثلت في ظاهرتين كبيرتين كانتا حافزاً قوياً وراء الاهتمام الشديد بالظاهرة الايديولوجية في الفكر الغربي، هما النازية والستالينية إضافة إلى الصهيونية نفسها التي لا يدرجها الفكر الغربي ضمن هذه القائمة.

غير أن هذا الاهتمام بالظاهرة الايديولوجية بقي لمدة طويلة مطبوعاً بقوة بتأثير النظرية الماركسية نفسها حول الايديولوجيا. وهي النظرية التي ركزت كلياً على العوامل السياسية وعلى الصراع السياسي وما يخفي خلفه من مصالح مادية اقتصادية أو سلطوية أو رمزية في إطار الصراع الطبقي حول تملك وسائل الانتاج وفائض القيمة أو حول تملك وحيازة السلطة السياسية.

وقد صاحب هذا المنظور نوع من الموقف الاختزالي للمسألة

الايديولوجية لقصرها على المجال السياسي والاقتصادي، وحصر دورها في تشويه الوعي وتحريفه بما يخدم الاستغلال الاقتصادي والسيطرة السياسية لطبقة بعينها. وهكذا انصبت الاجتهادات الماركسية على سير علاقة الايديولوجيا بالنظام السياسي والاقتصادي وعلى تشريح آلية الاستغلال والسيطرة مع ابراز دور الأفكار في إحكام هذا الاستغلال ودعم تلك السيطرة. وتعتبر اجتهادات منظّرين ماركسيين بارزين من امثال غرامشي والتوسير حاسمة في ربط الايديولوجيا بالصراع الطبقي، من خلال تحليل آليات تشويه الوعي التي تتولى أمرها مجموعة من الأدوات والمؤسسات دعيت بالأجهزة الايديولوجية للدولة.

فالتحليلات الدائرة في إطار النظرية الماركسية لم تخرج عن دائرة اختزال الايديولوجيا إلى الصراع السياسي - الاقتصادي، وعن دائرة النظر إلى الايديولوجيا، وبخاصة منها الايديولوجيا البورجوازية، كتشويه وتزييف للوعي. ولم تشذ جزئياً عن هذه الدائرة إلا بعض اجتهادات التوسير - التي أخرجته عن الحدود المعروفة والمتداولة للنظرية الماركسية في هذا الباب - وذلك عندما تحدثت عن ايديولوجيا عامة غير طبقية.

وإذا كان للماركسية فضل تبئير الاهتمام حول دور الايديولوجيا في الصراع السياسي مما أدى إلى تسليط الضوء بما يكفي على هذه النقطة، فإن الوجه الآخر لهذا التبئير هو تنئية الأبعاد الأخرى عن منطقة الضوء وبخاصة علاقة الايديولوجيا بالبناء الاجتماعي، وكذا العلاقة الايجابية بين السياسي والايديولوجي ذاتها، والوظائف والاستثمارات السيكولوجية للمعتقد الايديولوجي من طرف الأفراد... الخ. وكأن نظرية شمولية تأخذ بعين الاعتبار الأبعاد المختلفة للإيديولوجيا ما كانت لتأخذ في التشكل إلا بالخروج تدريجياً وببطء من هذا المدار الماركسي المحدود.

هكذا أخذت في التبلور تدريجياً فكرة نظرية شمولية للايديولوجيا،

أي نظرية تكسر دائرة التبئير السياسي، وتسلط الضوء على الظاهرة الايديولوجية في شموليتها وبمراعاة مختلف أبعادها.

وقد ساعدتني في هذا المسعى معالجات وحدوس بول ريكور حول موضوع الايديولوجيا، والتي تندرج في معظمها في استراتيجية ابراز دور المتخيل والمحكي في تشكيل اللحمة الاجتماعية وفي تشكيل هوية ووعي الأفراد والجماعات، ساعدتني على تبيين هذه الأبعاد الأخرى بل يسرت وعبدت أمامي الطريق المشروع في توسيع النظر إلى الظاهرة الايديولجية، وبالتالي ساهمت في بلورة الفرضية الضمنية المحورية لهذا البحث: وهي كلية الظاهرة الايديولوجية على مستوى الموضوع، وضرورة مراعاة مختلف أبعادها على مستوى منهج المعالجة والبحث.

إلا أن تسليط الضوء على مستويات ثلاث للإيديولوجيا (التشويه والاخفاء في الصراع السياسي. إضفاء المشروعية على السلطة ـ الادماج الاجتماعي) وضع في منطقة الظل بعداً آخر للايديولوجيا هو البعد الفردي السيكولوجي، وهو البعد الذي ساعدتنا بعض الاجتهادات التحليلنفسية على إبرازه وإدراجه كبعد أساسي في كل ظاهرة ايديولوجية. وبذلك اكتملت لدينا فرضية اعتبار الظاهرة الايديولوجية ظاهرة كلية بمراعاة أبعادها الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية وفق درجة تجذرها.

الايديولوجيا في المقام الأول تؤدي دور الملاط الذي يشد المجتمع بأسره حيث تقدم له حكاية تروي الأصول البعيدة الأولى برموزها ودلالاتها الموحية وشخصياتها المؤمثلة وأحداثها المؤسسة الكبرى وإداناتها وأبعاداتها السلبية مما يؤثث وعي الجماعة والأفراد ويزودهما بمصدر ومخزن للهوية متجدد باستمرار ومرن. هذا المخزن يزود الأفراد بما يشكل هويتهم ويؤثث وجدانهم ومخيلتهم وعقلهم ويقدم لهم معنى للتاريخ وربما للحياة يمكن أن يضحوا من أجله بحياتهم نفسها.

هذا الدور الادماجي لعبته تارة الأسطورة بالنسبة للمجتمعات البدائية ولعبه الدين في ماضي المجتمعات الأوروبية ويلعبه اليوم بالنسبة للمجتمعات العربية والاسلامية، بينما تلعبه اليوم ايديولوجيات تاريخية وعلمية في المجتمعات الغربية.

ومهما كان مصدر الدلالة الأساسي (الأسطورة ـ الدين ـ التاريخ ـ العلم) فإن الوظيفة في عمقها واحدة هي شد الجسم الاجتماعي وتزويده بمرآة تحدد له هويته، وتمنح لوجوده معنى.

هذا المستوى الاجتماعي هو أعمق مستويات الايديولوجيا وأكثرها رسوخاً. وكلما ضربت الايديولوجيا بجذورها في هذا المستوى استحال اقتلاعها أو ادعاء زوالها. بل كلما ارتكزت الوظيفة السياسية للايديولوجيا على وظيفتها الاجتماعية تلك، كانت أكثر وأشد رسوخاً وقوة.

لكن المستوى الأكثر ارتباطاً بالايديولوجيا هو المستوى السياسي، من حيث هو مجال صراع حول السلطة. وبما أن الهم الأساسي لكل سلطة هو هم المشروعية، أي هم الحصول على المصادقة الشكلية أو التلقائية للمحكومين، ومطالبتهم بما يدعوه ريكور بفائض القيمة الاعتقادي، فإن انتزاع اعتراف المحكومين ومصادقتهم القسرية على السلطة أمر ينذر بالكثير من الانفجارات. وأضمن وسيلة للاستمرار في السلطة واستمرائها هي افراز منظومة تشريعية وتبريرية للسلطة وهو الأمر الذي تلبيه الايديولوجيا ذاتها. قد تكون هذه الايديولوجيا والمضفية للمشروعية على السلطة إما مستمدة من الدين أو من العلم أو من التاريخ الحي، إما باسم قيم الوطنية والقومية والأممية، أو باسم الأجداد والتراث والماضي والمقدس، أو غيرها، فالمنظومات الايديولوجية المضفية للمشروعية على السلطة قد تستمد إما من ميثاق بيولوجية (كالعرق والشعب والأمة) أو تنظيمية عقلانية كالدولة، والأمة والنهضة، والتقدم والانتاجية والتنمية والثورة والديمقراطية

والاشتراكية والليبرالية أو باسم اهداف ومثل اجتماعية كالعدالة والحرية أو من قيم دينية كالحاكمية وتطبيق الشريعة وإقامة حكم الله. . . أو غيرها.

وتؤدي الايديولوجيا داخل المجال السياسي مجموعة وظائف وأدوار نظرية عملية تدور كلها في سياق مسألة الصراع حول حيازة السلطة. وهذه الأدوار تتراوح بين الاستقطاب والتمييز، والتعبئة وتعيين الأهداف، والاختزال والتبسيط والانتقاء والتبرير. وهي أدوار ووظائف يوكل أمرها إلى مؤسسات، يمكن أن ندعوها بالمؤسسات الايديولوجية، التي تتولى انتاج الايديولوجيا وتوزيعها على نطاق واسع، كالمؤسسات الدينية والتعليمية والثقافية والاعلامية والنقابية والقانونية والتشريعية والسياسية، بالاضافة الى العائلة التي هي مؤسسة اجتماعية تربوية تلعب دوراً ايديولوجياً في غاية الأهمية.

بالإضافة الى المستويين الاجتماعي والسياسي هنالك مستوى تهاملته لحد الآن التحليلات الرائجة حول الايديولوجيا وهو المستوى السيكولوجي أو علاقة الايديولوجيا بالذات الفردية. وهذا الاهمال ناتج عن التركيز على الدور المؤسسي والجماعي للايديولوجيا على حساب علاقتها بالذات الفردية.

والعلم الذي أسهم في ابراز وتحليل البعد السيكولوجي للايديولوجيا في علاقتها بالذات هو التحليل النفسي بمختلف اتجاهاته. ذلك أن معظم النظريات التي تناولت الايديولوجيا ظلت تراوح حول تصور لم يخرج عن دائرة الفلسفة العقلانية عامة وفلسفة الوعي بخاصة. فهي تعرف الايديولوجيا بأنها «وعي» لكنه مغلوط أو مقلوب أو زائف. والفرضية الفلسفية الكامنة خلف هذا التصور هي القدرة الكلية للذات على التعرف على كل محتوياتها بدرجات متفاوتة، باعتبار الحضور المستمر للذات امام نفسها وباعتبار شفافيتها أمام ذاتها. وهذا التصور المنحدر من فلسفة الوعي

الديكارتية هو الذي سيقلبه التحليل النفسي كلياً بإبراز استحالة ادراك الوعي لنفسه، وعدم شفافيته المفترضة في التصور العقلاني.

ويرجع الفضل في تعميق هذه النقلة في تصور الايديولوجيا، من الوعي إلى اللاوعي، الى التوسير الذي ساهم في تذويب الجليد بين الماركسية والتحليل النفسي انطلاقاً من قراءة لاكان التأويلية لاعمال فرويد. وقد مكن هذا الاجتهاد، في الربط بين الايديولوجيا واللاوعي، من اخراج تصور الايديولوجيا من دائرة الوعي الواضح والقصدي الى دائرة اللاوعي، ومن إظهار علاقة الايديولوجيا بالرغبة والمتخيل والوجدان والوهم. كما مكن من تعديل علاقة الايديولوجيا بالذات. فقد كانت الايديولوجيا تبدو في إطار التصور الكلاسيكي كما لو كانت شيئاً تملكه الذات وتتحكم فيه بوعي وقصدية، حيث كان يعني أن الذات الفردية **والجماعية تتحكم في معتقد** الايديولوجي وتوجهه بكامل الوعي والارادة، بينما أخذت هذه العلاقة - مع اجتهادات التوسير في الموضوع ومساهمة بعض التحليليين - أخذت هذه العلاقة تتعدل لصالح كون الايديولوجيا، هي أقرب ما تكون الى التحكم في الذات (وعياً وإرادة وخيالاً) وتوجيهها وكأنها بنية معتقدية موضوعية خارج وعي الفرد. وقد أسهم هذا التعديل في تفسير ظاهرة الارتباط الوجداني العميق بين الايديولوجيا وحاملها، كما أتاح الحديث عن الاستثمارات اللاواعية لتيمات الايديولوجيا، من طرف الأفراد على وجه الخصوص، والحديث عن استثمارات نفسية لا واعية لموضوعات الايديولوجيا، كشف القناع عن العلاقة الخادعة والمضللة بين الايديولوجيا والفرد. وأسهم في رفع القدسية عن كل ادعاء ايديولوجي فردي. وبذلك ادخل التحليل النفسي بعداً نقدياً وشكلياً في علاقة الايديولوجيا بحاملها مظهراً لضرورة التمييز بين المدلول أو المحتوى الموضوعي لكل ايديولوجيا وبين الاستثمار الذاتي الذي يتعرض له بشكل غير واع من طرف الأفراد.

إلا أن الاجتهادات التحليلنفسية في موضوع الايديولوجيا بالرغم من كشفها عن الآليات النفسية اللاواعية في استثمار المعتقد الايديولوجي ضمن البنية النفسية لكل فرد، لم تؤد إلى وجهة نظر واحدة منسجمة في تحليل الايديولوجيا، إذ أن انقسام التحليل النفسي إلى مدارس متباينة واتجاهات متباعدة طال هذا الموضوع نفسه. فنحن لا نعثر لدى فرويد إلا على صفحات قليلة حول هذا الموضوع يربط فيها فرويد الايديولوجيا بالأنا الأعلى ويعتبره مستودعها، بينما نجد باحثين تحليليين آخرين يربطونها بالأنا أو الجانب الواعي من الذات، وباحثين آخرين يربطونها بالمثال والأمثلة، بينما يركز آخرون إما على علاقتها بالرغبة أو بالمعرفة. لذلك يتعذر الحديث عن نظرية تحليلية واحدة مكتملة ومنسجمة حول موضوع الايديولوجيا.

لكن أبرز محاولة تحليلية تكاملية في هذا الباب، والتي عرضنا لها بشكل رئيسي هي أبحاث Rehekaes التي استعمل فيها بشكل واسع مفاهيم ميلاني كلاين.

وقد ركز Kaes في معالجته للايديولوجيا من زاوية التحليل النفسي على ثلاثة محاور:

أولاً: علاقة الايديولوجيا بالمثال (L'idealogie) حيث تقوم النفس بعملية أَمْثَلَة Idèalisation للموضوعات أو القيم الجيدة، وحيث تكون الايديولوجيا أو ما يمثلها (حزب ـ دولة ـ زعماء ـ رفاق ـ رموز...) موضوع حب أشبه ما يكون بالسيكولوجيا الغرامية.

ثانياً: علاقة L'idéalogie الايديولوجيا مع التمائم حيث تلعب هذه بالنسبة للاوعي حاملها دور التميمة (الفيتيش) الدفاعية أو الشيء الطفولي الذي يمثل رمزياً قطعة من جسم الأم.

ثالثاً: علاقة الايديولوجيا بالفكرة L'idealogie أي بقوة الفكرة في

إنكارها وإزاحتها للواقع وحلولها محله، أي حلول منظومة تمثلات محل الواقع نفسه وبديلاً عنه.

إلا أن ما استقطب اهتمامنا هو تحليل Kaes للوظائف النفسية للايديولوجيا انطلاقاً من اختياراته المنهجية السابقة. وهي الوظائف التي تبرز لنا أن علاقة الذات بالمعتقد الايديولوجي ليست بسيطة بل هي علاقة متعددة الجوانب يظهر فيها استثمار الذات لهذا المعتقد في إطار أدائها لوظائفها الادراكية والعملية المختلفة.

وهذه الوظائف تبتدىء بمساهمة محتويات الايديولوجيا في تشكيل وبنينة نفسية الفرد، بتقديم رموز ومعاني وأسماء تحقق لها التماهي والاحساس بالهوية والتعلق بالمثال أو المثل، وتسهم في دمجها في الجماعة وشدها إليها، وفي تمييز الذات عن غيرها، وفي تزويدها بمعان ورموز تهتدي بها في سلوكها المتكيف والناجح، وفي تزويدها بما يمكنها من الدفاع عن نفسها ضد الخطر الخارجي والقلق الداخلي الناتج عن الشك أو الشعور بالنقص أو الإحساس بالتفاهة... الخ، وتوفر لها امكانية تحقيق التوازن الداخلي الناجح، والانفلات من الوقوع في براثن تمثلات داخلية حادة أو جارحة، لأن الانخراط في المعتقد الجماعي يقي المرء من السقوط في أحضان القلق الفردي، فالعصاب الجماعي يقي المرء من خطر السقوط في العصاب الفردي، كما يقول فرويد.

وبذلك يكتسي المعتقد الايديولوجي وجهين، وجهاً خارجياً، ذا سمة موضوعية بالنسبة للآخرين ووجهاً داخلياً يندغم ضمن البنية النفسية الخاصة بالفرد ويصبح عنصراً من عناصر انسجامها الداخلي وتكيفها الخارجي. وهذا الوجه الداخلي هو الذي اسميناه بالاستثمار السيكولوجي للمعتقد الايديولوجي.

وبعد ذلك حاولنا عقد مقارنة بين الوظائف السيكولوجية والوظائف

الاجتماعية للمعتقد الايديولوجي وانتهينا إلى تقييم نتائج التدخل التحليلي وما يمكن أن يسجل عليه من انتقادات ومآخذ، وما يمكن أن يتبقى فيه من ايجابيات.

ثم ختمنا بربط الايديولوجيا بالوهم في مدلوله التحليلي من حيث هو تمثل ذو وظيفة نفسية. ذلك أن التحليل النفسي قد نفى عن الوهم الدلالة السلبية المرتبطة به واعاد إليه الاعتبار بابراز ضرورته النفسية ووظيفته الايجابية في البناء النفسي. وبذلك تكون الإيديولوجيا هي تلك التمثلات الواهمة التي تستثمرها النفس لتحقيق عملية التماهي والانخراط والتماسك والتمييز والتنظيم والدفاع والتوازن الذاتي والتكيف الناجح. كما قمنا بمعالجة أنواع من الوهم تعتبر بمثابة الأرضية النفسية لأشكال الوهم الايديولوجي كوهم المركزية وحرية الفعل... الخ منتهين إلى إدراج المنظور التحليلي ضمن نظرية عامة للمصلحة، بالاضافة إلى المصلحة الاقتصادية والسياسية، المصالح السيكولوجية الواعية واللاواعية للأفراد.

وبذلك نكون ـ قد لامسنا المستويات الثلاث الأساسية للإيديولوجيا: المستوى الاجتماعي ـ المستوى السياسي ـ المستوى السيكولوجي. كما نكون قد خطونا الخطوة الأولى في ملامسة الطابع الكلي للظاهرة الايديولوجية وإن كنا قد لامسناه بطريقة تحليلية لا بطريقة تركيبية، لأن الطريقة الثانية قد تكون أجدى في التحليلات والنماذج العينية أكثر منها في التحليل النظري.

إلا أن الجانب الذي لم يحظ بالعناية في مختلف الدراسات والكتابات حول الايديولوجيا هو الجانب المنطقي المتعلق برصد وتحليل آليات التفكير الايديولوجي. وقد أثار انتباهنا أن جل الكتابات الفرنسية في الموضوع تكاد تهمل هذا الجانب.

فباستثناء محاولات جوزيف غابل ـ وهو أحد الذين تخصصوا في

دراسة الايديولوجيات، وباستثناء كتاب الباحث الفرنسي أوليفييه روبول حول «اللغة والايديولوجيا»، وبعض ما ورد في كتاب السوسيولوجي الفرنسي رايمون بودون «الايديولوجيا»، تكاد الأبحاث حول هذا الموضوع تخلو من الاهتمام الكافي بطرائق التفكير الايديولوجي.

فغابل الذي انطلق من التعريف الماركسي التقليدي للإيديولوجيا كوعي خاطىء أو زائف Fausse conscience قد لامس هذا الموضوع ملامسة جزئية. وذلك انطلاقاً من تأثره بفلسفة لوكاتش حول التشيؤ وبنظرية بياجيه حول تفكير الطفل، ومن تخصصه الأصلي في علم النفس المرضي حيث سعى إلى تطبيق نظرية استاذه مينكوفسكي حول الفصام على ظواهر التفكير الايديولوجي.

هذه العناصر يكشفها في تعريفه للإيديولوجيا كمنظومة أفكار مرتبطة اجتماعياً بتجمع اقتصادي أو عرقي أو غيره، والتي تعبر بدون تبادل عن المصالح الواعية بهذا القدر أو ذاك لهذه الجماعة، على شكل رؤية لا تاريخية، ونازعة للكلية Detotalisante، أو مقاومة للتغير أو مفككة للكليات. وبالتالي فإنها تشكل التبلور النظري لشكل من أشكال الوعي الخاطىء. هذا التعريف يعتبر الايديولوجيا تفكيراً متشيئاً وغير جدلي حيث تتجلى لا جدليتها على مستويين: بنيوي وتاريخي فهي رؤية جزئية تعزل الأحداث والوقائع والأفكار عن سياقها الكلي، كما أنها غير جدلية أيضاً على المستوى الزمني إذ أنها نظرة ثبوتية، تنكر التطور والتغير وتجمد السيرورة عند لحظة معينة يتم التركيز عليها. وبهذا المعنى فهي نظرة لا جدلية بنيوياً وزمنياً. ومن ثمة يستخلص غابل بأن القانون الأساسي الذي يحكم كل تفكير ايديولوجي هو قانون المماهاة أو التماهي بل التماهي المتسلسل، وهو ما يجعلها أقرب ما تكون إلى تفكير البدائيين القائم على فكرة المشاركة أو التماهي الكلي بين مجموعتين كبيرتين من الظواهر الايجابية والسلبية. لكن التفكير الايديولوجي بالاضافة الى ذلك يتضمن

نوعاً من مركزية الأنا مثلما يكون تفكير الطفل وادراكه للعالم متمركزاً حول ذاته في فترة مبكرة من فترات نموه كما تقول بذلك نظرية بياجيه حول مركزية الأنا عند الطفل.

غير أن هذا الاجتهاد في محاولة تبين مفاصل وطرائق التفكير الايديولوجي، والذي ينتهي إلى اعتبار التماهي ومركزية الذات سمتين رئيسيتين نهائيتين لكل تفكير ايديولوجي، إنما يقف عند آليتين - رئيسيتين ولازمتين للتفكير الايديولوجي لكنهما غير كافيتين، إحداهما منطقية والأخرى سيكولوجية لكنهما لا تجملان كل سمات وآليات التفكير الايديولوجي. ولعل منطلقات غابل المعرفية والمنهجية، بالاضافة الى افتقاده لثقافة منطقية، كل ذلك حال بينه وبين التوسع في رصد الآليات المنطقية الخاصة بالتفكير الايديولوجي.

وهذا النقص هو ما حفزنا على اللجوء إلى المنطق وخاصة إلى باب المغالطات الذي أمدنا بتسميات لطرائق وكيفيات في التفكير الايديولوجي كنا قمنا برصدها وتجميع أمثلة وعينات منها.

إلا أن التسميات والخانات والقوائم التي يمدنا بها علم المنطق، والتي تساعدنا على تسمية عدد من آليات التفكير الايديولوجي تظل، برغم ثرائها وتنوعها، قاصرة عن استيفاء كل آليات التفكير الايديولوجي التي لا حصر لها. فالعقل الايديولوجي يستخدم كل الآليات النفسية والفكرية واللغوية المعروفة من إخفاء وإظهار وتحايل وكذب وبيان وبلاغة وتورية ورمز واستعارة وكناية.. الخ.

وقد قسمنا آليات التفكير الايديولوجي إلى ثلاثة أقسام:

1 - الاستدلالات غير الصورية.

2 - المغالطات اللغوية والفكرية.

3 - الاستدلالات الصورية.

القسم الأول المتعلق بالاستدلالات غير الصورية، أو ما لا يتعلق بالحجة، يلامس كل أشكال التحايل التي يعمد إليها التفكير الايديولوجي، ابتداء من استعمال موقع الجسم أو الذات في البرهنة على صحة المعتقد، إلى البرهنة على صحته باللجوء إلى إثارة شفقة الآخرين أو استغلال عواطفهم أو استغلال جهلهم، أو الإشارة إلى ظروفهم، أو باستثارة عواطف الجمهور، أو التركيز على نقطة القوة أو الضعف في المعتقد الخاص أو معتقد الخصم، أو محاولة البرهنة بالثقة أو المرجع (حجة القاضي النعمان) او البرهنة بتجاهل - ما يطلب البرهنة عليه، او بانتقاء الجزء الملائم للبرهنة إيجاباً أو سلباً، أو البرهنة باصطناع سبب كاذب أو مفتعل، أو بالتمييز أو الخلط بين العقيدة وحامليها حسب المقتضيات التداولية، أو الامتثال التلقائي لسلطة الأحكام المسبقة، أو استساغة التناقض بين الأقوال والأفعال، أو ضآلة التمييز بين الفكر والواقع، أو الخلط بين احكام الواقع وأحكام القيمة، أو استعمال حجج غيبية (كالحتمية التاريخية أو الغائية التاريخية). وقد قدمنا لكل نوع بعض الأمثلة التطبيقية الملائمة.

أما القسم الثاني فيلامس الجانب اللغوي في التفكير الايديولوجي، كالاستناد في الاقناع أو البرهنة والرفض على اشتراك عدة الفاظ في نفس المعنى أو اشتراك عدة معاني في لفظ واحد. كما أن الأسلوب الايديولوجي لا يخلو من قدر أدنى من الالتباس والغموض الكامن وراء الوضوح الظاهر في التعبير: التباس الضمائر والاضافات والاسنادات والمراجع. بالاضافة الى ذلك يلجأ التعبير الايديولوجي الى التأكيد، إما باستعمال حروف التأكيد التي تفيد الاثبات، أو باستعمال التكرار والترديد المستمر لكلمات أو حروف أو مقاطع بعينها. كما أنه يوظف البيان توظيفاً برهانياً باستعمال المحسنات الأسلوبية كالقافية والوزن والموسيقى استعمالاً برهانياً. وكذا التلاعب بالحروف والمقاطع الصوتية كما يتمثل ذلك في الجناس الصوتي أو اللفظي أو اختزال التسميات.

وهذا التلاعب الصوتي والكتابي بالحروف قد يستكمل بإقامة لعب المعنى التي تتمثل في الاستعارة والكناية والمجاز كالتعبير عن الشيء بمادته أو عن الشيء بأداته، أو عن الحال بالمحل، أو عن السبب بالنتيجة أو عن الشيء بما يرمز له، أو عن الجزء بالكل، أو عن المنتَج بالمنتوج، أو عن المستعمِل بالمستعمَل، أو عن المسؤول بالمنفذ، أو عن الحدث بالمكانة... الخ، أو العكس في معظم هذه الحالات.

يتدرج التلاعب عبر ثلاث مستويات: التلاعب بالحروف والأصوات، التلاعب بالمعاني والدلالات واخيراً التلاعب بالأفكار والتهكم والمناقضة والمفارقة والقلب وغيرها.

وإذا كان القسم الأول من الأقسام الكبرى لمنطق الايديولوجيا يخص الملازمات التداولية للخطاب كالجسم والمعرفة أو الجهل والجمهور والعواطف وسلطة المراجع، والظروف والعلاقة بين المعتقد وحامله، وسلطة الاحكام المسبقة، واستساغة التناقض بين القول والفعل وغياب التمييز بين الفكر والواقع وبين حكم الواقع وحكم القيمة، فإن القسم الثاني ركز على الجوانب اللغوية، كالاشتراك والالتباس والتأكيد والتكرار وتوظيف المحسنات البديعية، إما في إطار التلاعب بالحروف والألفاظ أو في التلاعب بالمعاني أو في التلاعب بالأفكار.

أما القسم الثالث فيرصد المغالطات المنطقية أو الصورية بالمعنى الدقيق للكلمة كالاستعمال السيء للاستنباط أو القياس أو الاستدلال أو الاستقراء.

هذا الفصل بتحليله لمستويات متعددة لمنطق الايديولوجيا يبرز لنا بوضوح كيف يختلط في الايديولوجيا العلم بالأسطورة، والفلسفة بالدين، والواقع بالمتخيل والعقل بالهدى، والانسان العاقل والصانع بالإنسان الساحر. ومواد هذا الفصل تقدم لنا الأرضية الغنية والوافية لدراسة تبطن

دراستنا الحالية أو تمثل وجهها الآخر وهي دراسة العلاقة بين العلم والايديولوجيا، وهو الموضوع الذي لامسناه طيلة هذا البحث حتى وإن لم نفرز له حيزاً خاصاً. فمنطق العلم يتعارض تعارضاً كلياً مع منطق الايديولوجيا، ولغة العلم تتعارض مع لغة الايديولوجيا كما تتعارض اهدافهما وطرائق التفكير فيهما. فمنطق العلم هو الاستدلال والاستنباط والاستقراء والقياس وكل الآليات المنطقية في استخدامها الصحيح والسليم، بينما تلجأ الايديولوجيا إما إلى الاستدلال الناقص أو الاستقراء الناقص أو القياس المغلوط أو الاستدلال بما لا يتعلق بالحجة نفسها أو الخلط بين الواقع والمثال، وبين حكم الواقع وحكم القيمة... الخ.

كما أن لغة الايديولوجيا تختلف كلياً عن لغة العلم. فالأخيرة تستخدم مفاهيم ومصطلحات معرفة تعريفاً دقيقاً وتحيل على مدلول أو مرجع واحد محدد، ينتفي فيها الاشتراك والالتباس واستثمار المحسنات الأسلوبية ولعب الأفكار والمعاني، إنها في الأغلب الأعم لغة وصفية دقيقة ومحددة إلى أقصى درجة ممكنة.

ونحن لم نود أن نخصص لمسألة العلاقة بين العلم والايديولوجيا فصلاً خاصاً لأننا نعتقد أن تحديد الايديولوجيا وتحليلها هو في نفس الوقت تحديد وتحليل للعلم بصورة سلبية على اعتبار التقابل التام القائم بينهما. وقد افترضنا أن دراسة العلاقة بين العلم والايديولوجيا لن تكون مفيدة إلا إذا كانت دراسة عينية لمثال بعينه يمكّن من تشريح العلاقة بين العلم والايديولوجيا في نظرية بعينها أو قضية بعينها. وهذا هو سبب عزوفنا الارادي عن افراد فصل خاص لعلاقة العلم بالايديولوجيا.

وقد حاولنا في الفصل الاخير استدراك بعض القضايا ذات الأهمية في موضوع الايديولوجيا، كمسألة الفرق بين الاستعمال الجمعي والاستعمال المفرد للمصطلح، وكذا مسألة التصنيف ومعاييره، وهو ما فرض علينا التطرق

لعلاقة الايديولوجيا بالدين. وختمنا هذا الفصل بالتطرق لمسألة نهاية الايديولوجيا.

المسائل الثلاث: الايديولوجيا والايديولوجيات، ومسألة تصنيف الايديولوجيات، وعلاقة الايديولوجيا بالدين، مسائل لها علاقة وطيدة بمسألة التعريف والتحديد، خاصة مع الابهام والغموض الذي يعاني منه مصطلح الايديولوجيا. وإذا كانت المسألة الأولى أي علاقة الايديولوجيا بالايديولوجيات قد جعلتنا نقف عند الأبعاد المختلفة للمصطلح فإن مسألة التصنيف جعلتنا نقف على مدى شساعة المفهوم ومكّنتنا من تنظيم هذه الشساعة باللجوء الى معايير مختلفة كتصنيف الايديولوجيات من حيث التاريخانية أو التعالي، أو من حيث الامتداد والسعة، أو من حيث تصورها للطبيعة البشرية، أو من حيث غلبة الطابع الثقافي أو السياسي عليها.. الخ. أو من حيث علاقتها بالدين وهي النقطة التي افردنا لها فقرة خاصة أسهمت في إلقاء المزيد من الضوء على المسألتين السابقتين.

ولم يكن ليفوتنا في هذا الفصل أن نغفل التطرق لمسألة ساخنة باستمرار هي مسألة نهاية الايديولوجيا، وهي الموضوعة التي ما تزال تطرق آذاننا باستمرار منذ عدة عقود حيث أفادتنا التحليلات السابقة في الإشارة إلى الجذور الاجتماعية للإيديولوجيا والى ترسخها في البناء الاجتماعي، وهو ما دفعنا إلى الاستخلاص بأن الايديولوجيا إنما تتبدل حلولها في كل مرة وفق البيئة الخاصة بها دون أن تتخلى عن ذاتها نهائياً.

لقد كان الافتراض الأساسي الذي انطلقت منه، وبالتالي الأطروحة المركزية التي دافع عنها البحث، هو أن الايديولوجيا ظاهرة كلية تطال مستويات الوجود الاجتماعي كافة: المستوى الاجتماعي والمستوى السياسي، والمستوى السيكولوجي. وهذا ما حتم علينا معالجة كل مستوى على حدة مركّزين على المستوى الأخير لأنه كان أقل حظاً من الاهتمام والدراسة وهو

نفس الأمر الذي قمنا به فيما يخص منطق الايديولوجيا الذي تركزت عليه مساهمتنا وشكل همّاً بالنسبة لنا بجانب المستوى الذاتي او السيكولوجي. ومن الأكيد أن لهذا الفصل بين المستويات قيمة منهجية فقط إذ أن هذه المستويات تتداخل في الظاهرة الواحدة مما يفرض على أي محلل أو دارس الانتباه لتداخل وتشابك كل هذه الأبعاد، وهذا لا يتأتى إلا عند القيام بتحليل عيني لظاهرة ايديولوجية بعينها في حالة مشخصة.

وافتراض تعدد مستويات الظاهرة الايديولوجية وبعدها الكلي وما تولد عنه من معالجة لكل مستوى على حدة جعل هذا البحث يبدو وكأنه يسبح ضد التيار، تيار التخصص والتناول الجزئي. فالسوسيولوجي يمكن أن يكشف عن الوظيفة الادماجية للايديولوجيا، وعالم السياسة يمكن أن يحلل الوظائف الاساسية للايديولوجيا كمصدر للمشروعية السياسية أو كـإطار مرجعي توجيهي للعمل السياسي، وعالم النفس يمكن أن يحلل وظائفها السيكولوجية لدى الفرد وارتباطها باستثماراته السيكولوجية الخاصة. ويأتي المنطقي ليحلل آليات التفكير الايديولوجي في كل هذه المستويات الأساسية.

وكان أملنا هو محاولة الاسهام في تكوين نظرية شمولية عن الايديولوجيا نخرج بها من دائرة الصراع السياسي التي سجنت فيها والانفتاح على اشتغالها الآخر ضمن المستوى السياسي نفسه، وإبراز وتحليل مستوياتها الأخرى وبخاصة المستوى الاجتماعي والمستوى السيكولوجي، كما كانت إحدى همومنا طيلة البحث هي محاولة تلمس أشكال التفكير الايديولوجي أو منطق العقل الايديولوجي.

هناك قضية اخرى ارقتنا طيلة هذا البحث، وهي نوع من التوتر القلق بين منظور وضعي ينحو نحو التنقيص من الايديولوجيا باعتبارها امتداداً للاهواء والرغبات، وانحرافاً معرفياً يجب التخلص منه، لأنه أصل كل

الحروب والخصامات، والعائق الأساسي امام تطور المعرفة العلمية والروح العلميـة، وبين ما يتقـدم البحث في الكشف عنه وهـو تجذر النـظرة الايديولوجية في الحياة العادية وفي الموقف الطبيعي للإنسان بحيث يصبح الموقف الايديولوجي هو الموقف التلقائي والطبيعي للإنسان من حيث هو كائن رغبة وهوى ومصلحة. بل الأكثر من ذلك التعارض بين دعوتين متعارضتين: الدعوة إلى قطع دابر الايديولوجيا باعتبارها ورماً في التفكير، والدعوة الى تمجيدها من حيث أنها تعطي للإنسان فرداً وجماعة علة الحياة وتضفي على حياته معنى، وتقدم له اسباب الحياة أو الموت.

المنحى الأول الميال إلى نقد الايديولوجيا تستأثر به الاعتبارات المعرفية والابستمولوجية وتطبعه نزعة علموية ووضعية واضحة، أما المنحى الثاني الميال إلى ابراز فضائل الايديولوجيا فتحكمه اعتبارات تاريخية ووجودية بالدرجة الأولى. وحتى مع اضفاء نوع من المشروعية على هذا التعارض بإبراز مستويين ضروريين فإن التوتر يظل قائماً. وتلك هي المفارقة الأساسية للايديولوجيا: بين كونها ضرورة وجودية وحياتية، وبين كونها نشازاً ابستمولوجياً وتاريخياً يتعين التخلص منه. وهي مفارقة لا سبيل الى الانفكاك عنها مثلما أنه لا سبيل إلى انتهاء الايديولوجيا ذاتها ولا سبيل الى القضاء عليها أو الغائها في أي مجتمع لأنها تمثل مخزناً للمعنى ومستودعاً للأمل. ذلك أن حاجة الإنسان إلى المعنى وإلى الاعتقاد لا تقل قوة عن حاجاته المادية الأخرى إن لم تكن تفوقها. والايديولوجيا تؤدي بالضبط إلى اشباع الحاجات السيكولوجية والاجتماعية والسياسية بل والميتافيزيقية للإنسان تماماً مثلما تؤدي الاشباعات المادية الى الاستجابة لحاجياته البيولوجية والمادية الأخرى.

ولعل هذا الربط ـ الذي حكم نظرتنا للمسألة من بداية البحث إلى نهايته ـ بين الايديولوجيا والحاجات الاجتماعية والسياسية والنفسية بل

والميتافيزيقية حتى، ومحاولة تلمس المحددات والشروط العينية لهـذه الحاجات، هو ما جعلنا نتحفظ قليلاً حول ربطها بمسائل مماثلة سبق أن تحدث عنها الفلاسفة بخصوص الخطأ والوهم والانخداع والضلال والتيه، التي هي مـدلولات تقـارب إن قليلاً أو كثيراً في مضمونهـا مـدلـول الايديولوجيا.

فنحن نجد في الفلسفة اليونانية حديثاً عن قوة تمارس الخداع كونياً وتوقع الإنسان في مزالق الضلال يسمونها الهيبيريس، ونجد الفلسفات الدينية تتحدث عن الشيطان باعتباره مصدر كل ضلال وخطأ لا ينفع معه إلا العياذ بالله، بينما تتحدث فلسفة ديكارت عن «روح خبيث» وماكر يخدع العقل ويقوده إلى الخطأ الذي لا يمكن أن يقيه منه إلا الاتباع الدقيق لقواعد وخطوات المنهج، كما نجد كنط يتحدث عن الوهم كشيء ملازم للعقل ذاته لا تنفع معه الاستجارة بالقوى الالهية ولا اتباع القواعد المنهجية، لأنه ضرورة من ضرورات العقل نفسه، كما يتحدث هيجل عن مكر التاريخ وخداع العقل رافضاً الوهم والضلال والانخداع من المستوى الذهني إلى المستوى الوجودي والتاريخي، بينما نجد هيدجر يتحدث عن التيه أو الضلال (L'errance) باعتباره «مسرح وأساس الخطأ» أو «الماهية المضادة لماهية الحقيقة»، من جهة، أو مفعول الحركة التي يجد الإنسان نفسه باستمرار مدفوعاً عبرها من الكينونة الى الكائن من جهة أخرى.

وإذا ما أخذنا الايديولوجيا على أنها نوع من الوعي الخاطىء أو الضال أو التائه، فإن ما يميز اجتهادات الفلسفة والعلوم الانسانية في هذا الموضوع هو حديثها عن فعاليات ملموسة تمارس التضليل والتحريف والتشويه كالصراع الطبقي في الماركسية أو صراع الرغبات حسب فرويد أو صراع الارادات عند نيتشه. فالخطأ والتيه والضلال ليست نتاج عقل كوني ماكر أو شيطان مارق يوسوس في الصدور والعقول أو بنية انطولوجية

يداهمها السر والالغاز (Le mystère) بقدر ما هو مفعول لعبة القوى وصراع الرغبات والارادات واستراتيجيات السيطرة والهيمنة وغائيات المصلحة.

وربما كان هذا هو الأساس الفلسفي للنظر الى الايديولوجيا في منظور أقرب إلى خط ماركس ونيتشه وفرويد أكثر من خط ديكارت وكنط وهيجل وهيدجر.

تلكم كانت السمات الأساسية لهذا البحث الذي طمح الى أن يختط الطريق إلى نظرة شمولية للإيديولوجيا في ابعادها الأساسية مع محاولة تلمس وظائفها الأساسية ضمن كل مستوى من هذه الأبعاد، وكذا مع محاولة تلمس مظاهر التفكير والاستدلال الايديولوجي التي اسميناها بمنطق الايديولوجيا.

ومن الأكيد أن هذه المحاولة في تشخيص آليات العملية الايديولوجية، والتي تدخل في إطار محاولة تأسيس علم للإيديولوجيا يدرسها من الخارج، والذي يمكن أن نسميه ميتا إيديولوجيا Meta idéologie، محاولة تتطلب التصحيح والاغناء باستمرار.

المراجع

أولاً: مراجع باللغة العربية

أ ـ الكتب

أسون، بول لوران: **التحليل النفسي: أسسه الفلسفية ومكتشفاته الكبرى.** الرباط 1987.

أيوب، سمير: **تأثيرات الإيديولوجيا في علم الاجتماع** بيروت ـ معهد الإنماء العربي ـ 1983.

باريون جاكوب: **ما هي الإيديولوجيا؟** ترجمة أسعد زروق. بيروت. الدار العلمية. 1971.

بلامينا تزجون: **الإيديولوجيا.** ترجمة إسماعيل علي سعد دار المعرفة. الاسكندرية 1990.

بن حمودة محمد: **الأنتروبولوجيا البنيوية.** دار الحامي. صفاقس. تونس 1987.

بنعبد العالي عبد السلام: **أسس الفكر الأوربي المعاصر.** تبقال 1991.

بوجداد أحمد: **محاولة لرصد بعض المجالات الإيديولوجية بالمغرب.** أطروحة لدبلوم الدراسات العليا في كلية الحقوق.

تربورن: **إيديولوجيا السلطة وسلطة الإيديولوجيا.** ترجمة إلياس مرقص ـ دار الوحدة ـ بيروت. 1980.

الجابري محمد عابد: **العقل السياسي العربي.** المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء ـ 1990.

حميش سالم: **في نقد الحاجة إلى ماركس.** دار التنوير ـ بيروت. المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء.

روسو: **العقد الاجتماعي.** بيروت دار القلم 1973.

ستروس كلودليفي: **الأسطورة والمعنى «استجواب مع الإذاعة الكندية»** ترجمة صبحي حديدي. منشورات عيون المقالات. الدار البيضاء 1986.

- **مقالات في الإناسة.** ترجمة حسن قبيسي دار التنوير. بيروت.

- **الانتربولوجيا البنيوية.** ترجمة مصطفى صالح. دمشق 1977.

السرياقوسي محمد: **التعريف بالمنطق الصوري.** الاسكندرية 1975.

الشاروني حبيب: **فلسفة فرنسيس بيكون.** الدار البيضاء ـ دار الثقافة ـ 1981.

طه عبد الرحمان: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام.** الدار البيضاء 1987.

عادل ضاهر: **الفلسفة والسياسة.** دار الساقي. لندن 1900.

العروي عبد الله: **مفهوم الإيديولوجيا.** الدار البيضاء. ـ المركز الثقافي العربي ـ 1980.

غورفتش جورج: **دراسات في الطبقات الاجتماعية.** ترجمة عربية. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972.

غسان سلامة: **نحو عقد اجتماعي عربي جديد.** بيروت 1987.

فخري ماجد: **أرسطو طاليس.** بيروت 1958.

فوكو: **جينيالوجيا المعرفة.** ترجمة أ. السطاتي وع. بنعبد العالي. الدار البيضاء 1988.

- **نظام الخطاب.** ت عربية. دار التنوير بيروت 1984.

- **حفريات المعرفة** ت. سالم يفوت الدار البيضاء. المركز الثقافي العربي.

كاسيرر، أرنست: **الدولة والأسطورة** (آخر كتب كاسيرر قبل وفاته في 1945). ترجمة أحمد حمدي محمود. الهيئة المصرية العامة

للكتاب القاهرة 1975.

لابالانش: **معجم مصطلحات التحليل النفسي.** ترجمة مصطفى حجازي، بيروت 1985.

لاروس: **المعجم النقدي لعلم الاجتماع.** بيروت م.ج. 1986.

مانهايم كارل: **الايديولوجيا واليوتوبيا.** ترجمة ع. الجليل الطاهر، بغداد 1968.

مرسيا إلياد: **الدنيوي والمقدس.** ت. نهاد خياطة دمشق 1987.

- **العود الأبدي،** ت. نهاد خياطة دمشق.

المسعدي محمود: **قضايا افريقية،** الكويت. سلسلة عالم المعرفة.

معتز سيد عبد الله: **الاتجاهات التعصبية،** سلسلة عالم الفكر. الكويت 1989، عدد 137.

نصار، ناصيف: **مطارحات للعقل الملتزم.** بيروت 1986.

ب ـ المقالات

أرنت حنة: **حقوق الانسان في الأنظمة الشمولية.** مجلة المنار. باريس، العدد 64 ,1990.

اسماعيل محمد علي: **الإيديولوجيا العربية والتنمية المجتمعية.** مجلة الوحدة الرباط، عدد 75 ,1990.

بخلر: **الحكم والإيديولوجيا،** المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي. العدد 3. يونيو 1987.

بوبر كارل: **منابع المعرفة والجهل** ضمن كتاب النقد الأدبي الحديث. ترجمة محيي الدين صبحي طرابلس 1988.

الجابري محمد عابد: **العقلانية العربية والسياسية.** مجلة الوحدة دجنبر 1988.

حامد، أبوزيد: الخطاب الديني المعاصر. مجلة قضايا فكرية، القاهرة أكتوبر 1989.

حمودي عبد الله: المهدوية كإيديولوجيا سياسية بالمغرب. م.م.ع.س. عدد 3 يونيو 1987.

شقير محمد: تكثيف الإيديولوجيا السياسية: الشعار السياسي، المجلة المغربية لعلم الاجتماع العدد 3 يونيو 1987.

ضريف محمد: التوظيف السياسي للإيديولوجيا الوهابية بالمغرب. م.م.ع.س. عدد 3 يونيو 1987.

ـ مساهمة في رصد نواة الإيديولوجيا المغربية. م.م.ع.س. عدد 3. 1987.

الطيبي، بسام: الخلفية الاجتماعية للإيديولوجيا في المشرق العربي. مجلة قضايا عربية غشت 1980.

العظمة عزيز: الدين والإيديولوجيا ضمن كتابه: الذات بين السلطان والتاريخ. دار الطليعة عيون. الدار البيضاء 1987.

فوكو ميشيل: نقد العقل السياسي. مجلة الفكر العربي. العدد 57. ماي ـ غشت 1989.

نصار ناصيف: في: التنازع بين العقل والإيديولوجيا. ضمن كتابه: مطارحات للعقل الملتزم ـ دار الطليعة ـ بيروت 1986.

وقيدي محمد: التعميم وازدراء التفاصيل، ضمن كتابه: كتابة التاريخ الوطني ـ الرباط.

ثانياً: مراجع باللغة الفرنسية

أ ـ الكتب

Abdelmalek Anouar: **La dalectique sociale,** Seuil, 1972.

Akoun André: **L'Illusion sociale,** PUF 1989.

Althusser: **Position. Ed Sociales,** 1976

- **Pour Marx.** Maspero. 1963.

Ansart P: **Idéologies, conflits et pouvoirs,** Paris: PUF 1977.

- **Les idéologies poltiques,** Sup. No 37. PUF 1974.

Apter (David): **Idéology and Discontent,** the Free press. New york. 1964.

Arkoun M: **La pensée arabe** PUF 1975, Que sais je? No 915.

Bachelard G: **La formation de l'esprit scientifique** Vrin 1972.

Badiou A et Balandier: **Anthropologie politique** PUF col. sup.

Badiou A et Balandier: **Sens et puissance** PUF 1971.

Balmés François: **DE l'idéologie** (Maspero 1976)

Beachler J: **Qu'est ce que l'idéologie?** C. Idées. No 345 Gallimard 1976.

Berlin I: **L'éloge de la liberté** Calmann Levy 1990.

Besançon: **Les origines intellectuelles du leninisme.** Calmann Levy 1977.

Bell Daniel: **Les contraditions culturelles du capitalisme** Paris PUF 1979.

The End of Idéology N.York 1960.

Benott Francis-Paul: **Les idéologies politiques modernes, Le tmps de Hegel** PUF 1980.

Bensmain A: **Symbole et idéologie** productions Media Rabat 1987.

Birnbaum Pierre: **La fin du politique,** Seuil 1975.

Boudon R: **L'idéologie,** Fayard-Paris 1986.

Bourricaud François: **Le bricolage idéologique,** Essais sur les intellectuels et les passions démocratiques PUF 1980.

Bruno Etienne: **L'islamisme radical,** Hachette 1987.

Castelli (ed): **Demythisation et idéologies,** Paris Aubier 1973.

Chatelêt (ed): **Histoire des idéologies,** 3 vols, Paris: Hachette 1978.

Les conceptions politiques du 20ème siecle PUF 1981.

CNRS: **Islam et politique au Maghreb.** CNRS 1981.

Collectif: **Discours et idéologie** PUF 1980

Collectif: **L'idéologie dans la science** Seuil 1977.

Debray Regis: **Gritique de la raison politique,** Gallimard 1981.

Deleuze et Guattari: **L'anti-Oedipe.** Paris-Minurt 1973.

Ducrtot et Toderov: **Dictionnaire des sciences du langage.** Seuil 1972.

Dumont F: **Les idéologies** PUF 1974.

Dumont R: **Essais sur l'individualisme.** Seuil 1983.

Duprat S.D (collectif): **Analyse de l'idéologie Tome I et II,** Galilée 1980-1983.

Duvignaud. j. (ed): **La sociologie de la connaissance,** Paris: Payot. 1979.

Feuer Lewiss: **Idéology and the Idéologists,** Basil Blackwel exford 1975.

Freud Sigmund: **Nouvelles conférences de la psychanalyse** الترجمة العربية . ج.ط. دار الطليعة بيروت 1982.

L'avenir d'une illusion PUF 1980.

Essais de psych. Gallimard 1971.

Ferry Luc: **Philosophie politique** PUF 1984.

Foucault Michel:**L'archeologie du Savoir,** Gallimard الترجمة العربية: س يفوت. المركز الثقافي العربي بيروت ـ الدار البيضاء.

Fossaret: **La societé** (3 Tomes) Seuil

Gabel J: **La fausse conscience,** Miricut 1977.

Gabel: **Idéologies I et II** Anthropos 1974-1978.

Gramsci: **Gramsci dans le texte,** Ed. Sociales 1977.

Godelier: **L'idéel et le reel.** Fayard 1984.

Guirault P: **La semiologie** que sais je? PUF.

Habermas: **Theorie de l'agir communicationnel** Fayard 1987.

Logique des sciences sociales. PUF 1989.

La tech, et la science comme idéologie. Gallimard 1973.

Hegel: Phenomenologie de l'esprit- Aubier 1947.

Heidegger Martin: **Qu'appelle t-on penser?** PUF 1988 (5ème ed).

Chemins -Gallimard, Idées 1980

Question I. Gallimard 1968.

Israel J: **L'alienation de Marx à la sociologie temporaine.** Authropos 1972.

Kaes René: **L'idéologie:** Etudes psychanalytiques Denoel

Lefebvre+ N.Gutermau: **La consience mystifiée,** Gallimard 1936.

Lefevre H: **La présence et l'absence contribution à une théorie des représentations,** Paris: Casterman.

Legendre Pierre: **L'amour du Censeur,** Essais sur le dogmatisme, Seuil 1974.

M. Granston et P. Mair (reds): **Idéologie et politique,** Bruxelles-Bvuylant 1980.

Mannheim K: **Idéologie et U topie** كارل مانهايم: ايديولوجيا ويوتوبيا ترجمة عبد الجليل الطاهر بغداد 1968.

Marcel Gauchet: **Le desenchentement du monde,** Gallimard 1985.

Marienstrase: **Les mythes fondateurs de la nation américaine.** Essais sur le discour idéologique aux U.S.A. à l'époque de l'indépendance (1763-1800), Paris: François Maspéro.

Marx Karl: **L'idéologie allmande,** E. Sociales

Moreau Colette: **La conviction idéologique** Canada 1978.

Morin E: **Pour sortir du 20ème siecle** - Col. Points. Nathan 1981.
Nietzche: **Genealogie de la morale,** Gallimard, Paris 1964
Nietzche: **Le livre du philosophe,** Flammarion Aubier. 1969.
Papaiounou Kostas: **Hegel (textes)** Paris Seglres. Coll. Agora 1987.
Pelerman Ch: **Traité de l'argumentation** PUF 1958.
Plamenty Johu: **Idéology,** Macmilan, London 1970.
Pointreau Abel: **Les mythologies revolutionnaires** PUF 1987.
Rançiere J: **La leçon d'Althusser.** Gaillimard 1974.
Reboul Olivier: **Langage et idéologie** PUF 1980.
Reich W: **Psychologie de masse du Fascisme,** Paris Payot 1972.
Reszlieu André: **Mythes politiques moderne** PUF 1981.
Ricour Paul: **Du texte à l'action,** Seuil 1986.
Ruyer R: **Les nuisances idéologiques,** Paris, Calmanlevy 1972
Shayegan Dariuch: **Qu'est ce qu'une revolution religieuse?** Paris, Lapresse aujourd'hui 1983.
Stephane A: **L'Univers contestationnaire** payot 1969
Spire et B. Vasseur: **Gissard et les idées,** Essai sur la guerre idéologique, Paris: Editions 1980.
Sorman: **Les vrais penseurs de notre temps** faya 1989
Simon Michel: **Pour comprendre les idéologies.** Lyon 1978.
Vadée Michel: **L'idéologie (textes0** PUF. Dossier lgos 1973.
Weber Max: **L'ethique protestance et l'esprit du Capitalisme** plon 1985.

ب - المقالات

Akoun André: **Les idéoligies** in Ency de la Socio La rousse.
Augé Marc: **Les blancs du discours: Idéologie en générale, Idéologie** de classe et société primitive. Dialectiques 15-16 (1976)

Augé Marc: **Anthropologie, Histoire, Idéologie Discssion avec Levistanss.** L'Homme, Jul. Dec. (XV (3-4) (1975)
Augé Marc: **La communanté anthropologique et l'idéologie** L'homme Jul. Dec. XVII No 3-4 (1978)
Ansart Pierre: **«Idéologie stratégique et stratégie politique»** Cahiers Internationaux de sociologie 63: 223-242 (1977)
Ansart Pierre: **Les sujets dans l'idéologie Analyse de l'idéologie Tome I** Galileé (1980)
- Aproche psych. des idéologie in Analyse de l'Id. Tome II (1980)
- La psychanalyse comme instrument d'analyse des situations idéologiques. L'Homme et la société No 51-54 (1979)
Ansart Pierre: **L'imaginaire Social.** Ency. Universalis supplement le savoir.
Ansart Pierre: **Toute connaissance du social est elle possible?** in Duvignaud (ed) soc. de la connaissance Payot (1979)
Anzieu Didier: **L'illusion groupale.** Nouvelle de Revue de la psychanalyse No 4 (1971)
Assoun P.L.: **Le sujet de l'idéologie** in Magazine litteraire No 239-240 Mars (1987).
Bandrillard Jean: **La modernisté** Ency. Universdis Tome No14
Barande R: **Psychanalyse et Idéologie** in Pouvoirs No 11 PUF (1971)
Baranger: **Le moi et la fonction de l'idéologie** in: la psychanalyse No 5 183-193 (1959)
Besançon Alain: **L'Idéologie** (chap. I) in les origines intellectuelles du lurinisme calman lavy (1977)
Besançon Alain: **La psychanalyse dans ou devant l'idéologie in:** Histoire et experience du Moi Paris Falmmarion (1971)
Borne Etienne: **Idéologie et philosophie.** in: Les idéologies dans le monde moderne D.D. brower.

Bourdieu Pierre: **La production de l'idéologie dominante:** in Actes de recherches:

- **Genese et structure du champs religieux** Re. franç. socio. XII (1971)

Bourricand François: **Heurs et malheurs de l'idéologie.** Ency. Universalis

Bruno Etienne: **Problèmes de la recherche islamologique au Maghreb** in slam et politique au Magreb CNRS Paris (1981)

Buis Gerard: **Science et idéologies** in: Les idéologies dans le monde moderne

Caillé A: **«Idéologie et régime des idées. Notes pour une théorie des idéologies»** in: «L'Homme et la société, 51-54: 203-218 (1979)

Chatelet François: **Idéologie et vérité.** Cahiers d'etudes socialistes?

Chazel François: **Remarques terminales** in: An. de l'id. i

Chazel François: **Idéologie et crise de légitimation** in: An. de l'id. I

Coîmbra Dematos: **Apropos des idéologies.** Revue Françoise de psychanalyse XXXIII 5-6, 894-897

Dadoun R: **La psychanalyse et idéologie.** In Magazine litteraire No 239-240 Mars (1987)

Deconchy (Jean-Pierre): **M. Rokeach et la notion de dogmatisme in** Arch. sociol. des Reli. 30, 3-31 (1970)

Dimitriu Paul: **Le crépuscule des idéologies.** In: Les Id. dans le monde actuele D.D.B.

Duby George: **Histoire sociale et idéologies des sociétés.** Collectif: Faire l'histoire N1 Folio. histoire (1974) (P 203-230)

Dumont (L): **La communauté aultrropologique et l'idéologie,** L'homme Juil. Dec. (1978) XVIII (No 3-4)

Duprat Gérard: **Le regard idéologique** in: An. de l'id. I

Durandin (Guy): **La publicité en tant qu'idéologie** in Bulletin de psychologie No 307 Tome XXVI (1972-73) No 14-16

Duvignaud: **Ya t-il un noyaux sur lequel prend appui la pensée in:** Soc. de la con. payot (1979)

Ellul J: **Le rôle moteur de l'idéologie** in castelli (Ed): Dmythisation et idéologie Aubier (1973)

Ferrarotti F: **«Le concept d'idéologie chez L. Gold mann» 59-66** in: A. Goldmann (ed) (1977), Le structuralisme génétique: L'œuvre de L. Goldmann. Paris: Denoël Gomnthier

Fougeyrollas Pierre: **Culture et idéologie** P 19-46 in Les motamophoses de la crise Hachette (1985)

Fougerollas Pierre: **Une question piege** in Duvignaud: socio. de la connaissance Payot (1979)

Gabel Joseph: **«Karl Mannhiem et la sociologie marxiste»** Recherche sociale, 72: 33-48 (1979)

Gabel Joseph: **Une pensée idéologique est elle possibles?** in Duvignaud (ed): socio. de la connaissance. Payot (1979)

Gadamer: **Rhetorique, Hermeneutique et critique de l'idéologie** Tr. Fr. dans: Archives de philosophie (1971)

Geertz celifford: **Ideology as a cultural system in** : Apter: Id. and disontent. New york (1964)

Godelier Maurice: **«Anthropologie, Histoire, idéologie Discussion** avec C. Levi-strauss et Marc Augé dans l'homme. Juil.Dec. (1975) XV (3-4)

Godelier Maurice: **La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique** L'Homme, XVIII, 3-4: 155- 194 (1978)

Green A: **Sexualité et idéologie chez Marx et Frend.** Etudes Frendiennes 1-2 (1969)

Grondin J: **De Heidegger à Habermas** ,Etudes philosophique (1986)

Guiraud Pierre: **Langage et idéologie.** In: Les idéologies dans le monde moderne (collectif) D.D.B

Hassner Pierre: **Sur une banalisation idéologique et ses suites** (Les



Miller Gérard: **Exercices lacaniens sur le discours du maitre et l'hyponse.** In: An. de l'idéologie I.

Molineau Jean: **Idéologie et symbole:** - critique semiologeque de l'idéologie- Revue: Sociologie et sociétés V,2p 36

Morin E: **L'immonologie idéologique** in: Pour sortir du XX siecle.F-.Nathan. coll. points (1981)

Narmand...Claudine: **Discours et idéologie:**Quelques bases pour une recherche Langue Française siptembre (1972)

Ossipowilliam: **Oligopolisation de l'idéologie et localisation optimale in:**An. de l'id.I

René Kaes: **Processus et Fonctions de l'idéologie dans les groupes.** Perspectives psychanalytique No 33 (1971)

Rey (P.Ph): **L'idéologie et le contradiction.** L'homme Juil. Dec. (1978) VIII No 3-4.

Riboulet Pierre: **Quelques remarques** à propos de la lutte des classe dans l'idéologie. in

- **L'homme et la société** No 35-36 (1975)

Robin Maurice: **Anthropologie et idéologie** in: An. de l'id. I

Rodinson M: **«Idéologie sociale et idéologie Marxiste** Diogéne No 64 (1968)

Roig Charles: **Réflexions sur les propriétés structurelles du discours idéologique** in: An. de l'id.I

Seveno Thuriane: **Les preoccupations politiques de la psychologie.** Pouvoirs No 11 (1979)

Shayegan Daryush: **L'idéologie entant que point de rencontre entre deux mondes in science et conscience stock.** Paris (1980)

Sironneau J.P: **L'idéologie entre le mythe,** la science et la gnose cahiers de l'imaginaire Privat No 2 (1988)

Smirgel, Janine-chasseguet: **Quelques réflexions d'un psychanalyste sur l'idéologie.** Pouvoirs No 11 la psychanalyse

forces politiques françaises devant L'URSS) in: An. de l'idéologie I.

Herbert Thomas: **Remarques pour une Théorie générale des idéologies.** Cahiers pour l'analyse No9(1968)

Horkheimer Max: **Un nouveau concept d'idéologie** in Théorie critique P 43-63 Payot(1978)

Houle G: **«L'idéologie: un mode de connaissance des sociétés,** 11,1: 123-145(1979)

L'Homme et la société: **No spécial:** Mass-média, idéologie, impérialisme et fronts de lutte», 47-50:230 Paris- Anthropos (1978).

La borderier: **«Communication éducative et idéologie»** Tems Modernes 34,392:1453-1463.(1979)

Labica Georges: Pour une approche critique du concept d'idéologie Revue tiers-monde Tome 15No57 Janvier-Mars1974

Langages: **Analyse du discours,** langue et idéologie No37 Mars 1973

Lapirre Jean William: **Qu'est ce qu'une idéologie?** in: Les idéologies dans le monde actuel D.D.B.

Lefort Claude: **Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes.** IN: Les formes de l'histoires Gallimard(1978)

Lefort Claude: **L'ére de l'idéologie. Ency. universalis Tome les enjeux**

Lefort Claude: **«Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes»** 278-328 dans les formes de l'histoire. Paris: Gallimard (1978)

Lipset S.M: **«Remarques personnelles en manière de conclusion. Lafin de l'idéologie»**

- **L'Homme et la politique** Paris seuil (1963)

Markus Gyovgy: **Portee et limites des ciocepts de l'idéologie chez Marx.** Les tempts modernes No 451 (1984)

Terray E: **«L'idéologie et la contradiction. Sur les travaux de Marc Angé»** L'homme, XVIII, 3-4: (1978) 123-138

Vandermeerch Léon: **Sens de l'idéologie dans la tradition chinoise** in: An. de l'id. I

Veron Eliseo: **Sémiosis de l'idéologique et du pouvoir.** communication No 28(1978)

Veron Eliseo: **Remarques sur l'idéologique** comme production de sens in sociologie et societés Mohtréal 5 (2) 45-47 (1973)

Veron Eliseo: **Semiosis de l'idéologie et du pouvoirs.** communications 28 (1978)

Veyne Paul; **L'idéologie selon Marx et selon Nietzshe** Diogène No 99 (1977)

Vignaux G: **Les mots, les arguments.** Discours idéologies, pouvoirs connexions No 27 1979.

Vincent Jean Marie: **Les cheminements de l'idéologie** in: An. de l'id. I

المحتويات

الايـديولوجيا

نحـو نظـرة تكامليـة

لقد شكلت ظاهرتا النازية والستالينية بالنسبة للفكر الأوروبي ظاهرة اجتماعية كبرى، جعلت عدداً كبيراً من المفكرين يتساءلون عن سر استفحال ظاهرة الاعتقاد الجماعي في منظومات فكرية كاسحة وذات ملامح سياسية.

فوراء تقديم النازية والستالينية لعينتين اساسيتين في كل بحث عن الايديولوجيا في الفكر الغربي، تقوم ظاهرة التساؤ ل الحافز حول هذين الحدثين الكبيرين في القرن العشرين، قرن العقل والتقدم. وهذا ما دفع رواد مدرسة فرنكفورت إلى اخضاع العقل ذاته لنقد شديد لابـراز اللاعقلاني في الانسان ولتسليط الضوء على الاستثمارات اللاعقلانية للعقل، وعلى البعد التحكمي والتسلطي للعقل الذي رفعته الأنوار إلى أعلى المراتب.

أما في المجال العربي الإسلامي فلا شك أن مظاهر الاعتقاد الجماعي التي اكتسحت الوعي العربي في الستينات (وطنية، قومية، اشتراكية)، والتي تلهب الآن حماس الملايين في العالم الاسلامي، (الحركات الدينية) تدعو فعلاً إلى التساؤ ل عن أسباب استشراء الايديولوجيات السياسية ـ الدهرية منها والدينية ـ في معظم أقطار العالم الإسلامي.



المركز الثقافي العربي

ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت ـ لبنان

ص . ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب